SEPARATABDRUCK aus IMAGO,
Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften.
Herausgegeben von Prof. SIGM. FREUD, redigiert von Dr. OTTO RANK u. Dr. HANNS SACHS
II. Jahrgang 1913, 2. Heft (April). Verlag von Hugo Heller & Co. in Leipzig und Wien, I. Bauernmarkt 3. — Abonnementspreis ganjährig M. 15.— = K 18.—.

Psychoanalytische Anmerkungen zur Geschichte der Philosophie[1].

Von Dr. ALFR. Frh. v. WINTERSTEIN.

»In der ‚Kalewala', einem finnischen Epos, kehrt ein eigentümlicher Vorgang von auffallender und seltsamer Bedeutung einigemale wieder. Der alte Held Wäinämöinen unterwirft sich hier die elementarischen Hindernisse, die er zu besiegen hat, nach vielen vergeblichen Versuchen und Bemühungen endlich durch eine beschwörende Formel, die in jedem Fall von geradezu furchtbar bezwingendem Eindruck auf seine phantastischen Gegner ist: er spricht ihnen nämlich die Drohung aus, ihren Ursprung zu singen.«[2]

Man wird gut tun, bei der Aufgabe, die ich mir auf den folgenden Blättern setze, ein Zweifaches zu unterscheiden: einerseits wird es sich darum handeln — ohne irgendwie ins Detail einzugehen — festzustellen, was für wesentliche Bestandteile in den Lehren der Philosophen nicht durch objektive Erkenntnis gefordert, sondern durch unbewußte Wünsche bedingt erscheinen (diese Teiluntersuchung wird in die Frage auslaufen, welche Weltanschauung sich auf dem Boden der Psychoanalyse mit Fug erheben darf), anderseits wird in einem zweiten Abschnitt, wenn auch sachgemäß nicht streng geschieden, der Versuch gemacht werden, die unbewußten Grundlagen der Persönlichkeit des Philosophen zu skizzieren. Vorab bemerke ich noch dieses: Festhaltend an dem von der Psychoanalyse vertretenen Prinzip der Schichtenbildung im Seelenleben, glaube ich keineswegs, mit dem Aufzeigen der untersten Schichte eine erschöpfende Konstitutionsformel (um einen Terminus aus der Chemie zu gebrauchen) des philosophischen Typus zu bieten, ferner lege ich schon hier gegen den etwa erhobenen Einwand der Unvollständigkeit Verwahrung ein, man wird von einem einzelnen nicht erwarten dürfen, daß er einen Urwald fällt, und sich zufriedengeben müssen, wenn seine Axt da und dort eine Lichtung geschaffen hat, die einen freieren Ausblick ermöglicht.

I. Die Systeme.

Daß es im weiten Felde der Geschichte der Philosophie nur einige wenige, stets wiederkehrende Weltanschauungen — Variationen im einzelnen abgerechnet — gibt, wird den nicht verwundern, der vom Studium des Unbewußten und seiner geringen Anzahl pathogener Komplexe herkommt.

Eine historische Übersicht über die Entwicklung des Problems

[1] In Erweiterung eines im Dezember 1912 in der »Wiener psychoanalytischen Vereinigung« gehaltenen Vortrages.

[2] Zit. nach L. Ziegler, Der abendländische Rationalismus und der Eros. Diederichs, 1905, p. 216.

INTERNATIONAL PSYCHOANALYTIC UNIVERSITY
DIE PSYCHOANALYTISCHE HOCHSCHULE IN BERLIN

eines Weltbegriffs und seiner Lösungen liefern, ja auch nur die aus dem Unbewußten stammenden Elemente in den einzelnen Systemen dartun, hieße den mir gesteckten Rahmen der Arbeit weit überschreiten; ich will bloß bei einigen Philosophen, die typische Vertreter einer bestimmten Weltanschauung zu sein scheinen, die Vermengung des Wunschmaterials mit dem Erkenntnismaterial[1] nachweisen. Zunächst gilt es jedoch, ein verbreitetes Vorurteil zu zerstreuen: man neigt leicht dazu, einem philosophischen System, das logisch einwandfrei errichtet ist, deshalb auch den Wert der unbedingten Wahrheit zuzusprechen.. Hier mag an Nietzsches allerdings übertriebene Bemerkungen über die Bedeutung der Logik erinnert werden. Wir geben zwei bezeichnende Stellen aus »Jenseits von Gut und Böse« mit Vorbehalt wieder: »Hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Wertschätzungen, deutlicher geredet, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben.« »Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen das Urteil. Die Frage ist, wieweit es lebenfördernd, lebenerhaltend, vielleicht gar artzüchtend ist, und wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, daß die falschesten Urteile uns die unentbehrlichsten sind.« Das heißt: Logik ist ein Instrument, ein Mittel zu einem Zweck, oft nur ein willfähriger Diener im Dienste einer Leidenschaft, eine »Laterne der Schritte des Willens« (Schopenhauer), nicht etwas in sich Beruhendes von unbedingtem Wert. Auch der Paranoiker, der Zwangsneurotiker sind in ihren Folgerungen von großer logischer Treffsicherheit und dennoch spricht niemand ihren Produkten objektivrealen Wert zu. Überscharfe Logizität ist manchmal — und hiemit berühren wir das Wesen der Scholastik — geradezu ein verdächtiges Symptom, Überkompensation eines gewissermaßen endopsychisch wahrgenommenen Mangels im Unterbau, der durch verdrängte Regungen geschaffen wurde. Man wird vielen in sich geschlossenen Systemen nicht leicht logische Fehler nachweisen können und braucht dennoch mit der Annahme nicht fehlzugehen, daß das Fundament des stolzen Baues nicht auf den Boden konkreter Tatsachen errichtet ist, sondern von den Fluten der Leidenschaft getragen wird. Doch zurück zu der uns oben gestellten Aufgabe!

Zwei Dinge sind es vor allem, die uns bei flüchtigster Durchsicht der Philosophiegeschichte als metaphysische, nicht durch objektive Tatsachenbetrachtung, wohl aber durch eine Nötigung des Unbewußten erforderte Dogmen erscheinen: der Begriff einer übersinnlichen Welt und die Einführung Gottes in ein wissenschaftliches System. Übersinnlich ist »dasjenige, was prinzipiell nicht in die

[1] H. Silberer, Phantasie und Mythos, Jahrb. II, 1910, p. 622. Unter Wunschmaterial verstehe ich hier — nicht ganz in Übereinstimmung mit Silberer, der darunter bloß infantile verdrängte Vorstellungen begreift — alle durch das Unbewußte des Subjekts, nicht aber durch objektive Erkenntnis geforderten Inhalte.

Sphäre des Sinnlichen hineingreift und daher prinzipiell nicht mit Sinnesorganen wahrgenommen werden kann«. ⟨O. Ewald.⟩ Nun sind viele täglich von uns im Munde geführte Begriffe übersinnliche: die Materie ist etwas Übersinnliches ebensogut wie die Kraft oder das Ich als Bewußtseinssubjekt oder das Unbewußte. Man kann im Denken und Sprechen schlechtweg nicht auf Metaphysik verzichten. Verschieden von dieser gleichsam durch die Ökonomie unseres Denkens gebotenen Metaphysik ist die Annahme einer zweiten Welt, die häufig[1] einer durch unbewußte Motive bestimmten Tendenz zur Entwertung der gegebenen Realität entspringt, mag es sich nun beispielsweise um das Nirwana des Buddhismus, um die Ideenwelt Platons oder um das Ding an sich Kants handeln. Mehr oder weniger verhüllt blickt der wahre psychologische Sachverhalt aus allen diesen Fiktionen hervor.

Fassen wir zunächst das psychologische Phänomen, das im Laufe der Jahrtausende im Morgen- und Abendlande zu so verschiedenartigen Lehren geführt hat, näher ins Auge!

Auf Grund der Forschungen Freuds und C. G. Jungs wissen wir, daß es in unserem Seelenleben zwei entgegengesetzte Strömungen[2] gibt: die eine strebt vorwärts, von der Mutter, der Kindheit weg zur Eroberung der Außenwelt, durch sie löst sich der Heranwachsende, der das Realitätsprinzip auf seine Fahne geschrieben hat, von der Gemeinschaft mit dem unendlichen Leben, mit dem er im Mutterleib zusammenhing, los, um ein Individuum im höheren Sinne des Wortes zu werden. Nicht ohne schmerzliche Kämpfe vollzieht sich der Aufstieg zur Höhe des Lebens, doch den schlimmsten Feind trägt der Mensch in sich selbst, »die Sehnsucht nach rückwärts, nach dem eigenen Abgrund, dem Ertrinken in der eigenen Quelle, nach der Verschlingung in die Mutter. Sein Leben ist ein beständiges Ringen mit dem Tode, eine gewaltsame und vorübergehende Befreiung von der stets lauernden Nacht. Dieser Tod ist kein äußerer Feind, sondern ein eigenes und inneres Sehnen nach der Stille und tiefen Ruhe des Nichtseins, dem traumlosen Schlaf im Meere des Werdens und Vergehens«.[3] Die »Sehnsucht hin zur heiligen Nacht«, zur Mutter, wo der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben ist, ist die eine Quelle unserer Jenseitshoffnungen, sofern sie nicht, einem zähen Lebenswillen entsprungen, eine bloße Fortsetzung dieses Lebens voll Streit und Gefahr ⟨mit einer leichten Korrektur⟩ erstreben, auch Kunst und Philosophie tragen in ihrem innersten Kern das Verlangen »nach dem Tode, der Bewegungslosigkeit, der Sättigung und der Ruhe«.[4] Alle Entwicklung beruht auf einer Wechselwirkung dieser zwei

[1] Bezüglich der zweiten Quelle unserer Jenseitswünsche s. u.

[2] Die bei Schopenhauer nicht recht begreifliche Entzweiung des Willens wird durch die Annahme zweier Richtungen in uns psychologisch verständlich.

[3] Jung: Wandlungen und Symbole der Libido, Jahrb. IV, 1912, p. 386.

[4] Jung: l. c.

Strömungen. Der Schöpfer steigt immer wieder in die Tiefe seines Unbewußten herab, um Kraft zu neuen Werken und Taten zu gewinnen. Jeder Fortschritt vollzieht sich in der Weise jener Echternacher Springprozession, bei der die Teilnehmer zwei Schritte vorwärts und einen rückwärts machen müssen.

Es liegt nahe, drei Typen von Menschen zu unterscheiden. Der eine, der Künstler, der Held, kehrt aus seinem eigenen Innern stets wiedergeboren herauf, »ein Antäus an Gemüte«, der den mütterlichen Ursprung berührt hat, der andere, der Neurotiker, ertrinkt in seiner eigenen Quelle, der dritte lebt ewig fremd seinem Unbewußten, aber auch ohne Außerordentliches zu vollbringen.

Das Unbewußte ist das Typische, das Generelle, das Band, das uns mit der Geschichte unseres Geschlechtes und dadurch mit dem Leben des Alls überhaupt vereinigt, wohingegen das Bewußtsein unseren eigensten Besitz, das wahrhaft Individuelle vorstellt. Wir verstehen von hier aus vielleicht, wie man immer wieder — auf dem Wege über die Tiefe unseres Ichs — als der Weisheit letzten Schluß die Ineinssetzung von Mikrokosmos und Makrokosmos, von innerstem Ich und zentraler Weltpotenz, von menschlichem Âtman und Âtman des Universum verkündigt hat. Denn je weiter man in die Schichten seines Unbewußten hinabgelangt, je persönlicher die Tiefe zu werden scheint, desto mehr nähert man sich faktisch dem Allgemeinen.

Wenn auch eine persönliche Unsterblichkeit unwahrscheinlich, ja ausgeschlossen ist, so leben wir doch gewiß in unseren Kindern, unseren Werken, in den Spuren unserer bildenden Tätigkeit fort. Das innere Erlebnis jedoch, das uns diesen Glauben eingibt, ist der im Unbewußten dunkel gefühlte Zusammenhang mit der Generationskette, deren Glied wir sind. Ein solcher Glaube kann, falls er sich mit einer Entwertung dieses Lebens verbindet, »das Reich, das nicht von dieser Welt ist«, nur aus infantilem ‹individuell-prähistorischem› Material aufbauen und entstammt einer rückwärts gerichteten Sehnsucht, deren Wurzel in Anpassungsschwierigkeiten ‹Unmöglichkeit des Verzichtes auf das Lustprinzip› begründet ist.

In der dünnen Luftschicht allgemeinster Betrachtungen auf dem Berggipfel der platonischen Ideenlehre landend, haben wir uns zu fragen, welche unbewußten Kräfte an der Errichtung dieses hohen Baues schöpferisch tätig gewesen sein dürften. Doch ist Folgendes vorauszuschicken: Das ganz auf die Außenwelt gerichtete reine Auge des griechischen Volkes, das in seinen Philosophen von einem naiven Realismus zum Phänomenalismus ‹auf Grund des Mißtrauens in unsere sinnliche Wahrnehmung› übergegangen war, wendet sich erstmals mit Sokrates einer Betrachtung der Innenwelt zu. Diese für die Geschichte des abendländischen Denkens hoch bedeutsame und folgenschwere Tat, von Sokrates mehr als Forderung ausgesprochen denn erfüllt, vollzieht sich in großartiger Weise bei Plato, der dem Geist eine Richtung ins Transzendente wies, die man

ganz allgemein als Platonismus bezeichnen darf und in der das Christentum durch zwei Jahrtausende schnurgerade weiterging. Die Wandlung, die sich seit dem siebenten und achten Jahrhundert allmählich in der griechischen Psyche vorbereitete, führte im fünften Jahrhundert im Gesamtleben des Volkes und im Leben des einzelnen zu tiefergehenden Störungen: an die Stelle des geschlossenen Kampfes gegen den äußeren Feind, den Perser, trat der innere Zwist zwischen Stadt und Stadt, ja selbst innerhalb der einzelnen Stadt, die Demokratie nimmt immer mehr überhand. In dieser Zeit, der Zeit des peloponnesischen Krieges, zeigt die Kunst ein ruhiges Antlitz von nie wieder erreichter Schönheit und verrät nichts von den Leidenschaften in der Brust der Künstler. Aber auch sie vermag nicht mehr die erregten Gemüter zu heilen, das Individuum wird asozial und sucht im Labyrinth seines eigenen Innern Trost und Zuflucht. Es beginnt die Geringschätzung der Außenwelt. Sokrates tritt auf und erklärt, er gehe nicht vor der Stadt spazieren, denn man könne von den Bäumen und Wiesen nichts lernen. Sein *Γνῶθι σαυτόν* (die Forderung des delphischen Apollo) ertönt als eine ernste Mahnung in dem Getümmel der hellenischen Welt.

Erst Platon hat den Bruch mit der Sinnenwelt vollzogen, nachdem bereits die Eleaten gelehrt hatten, daß hinter der Welt der Mannigfaltigkeit und des wechselnden Scheines das eine wahre Sein ruhe. Er, besser noch: Sokrates sind die Ahnherren des Rationalismus, der die wahre Erkenntnis aus der Vernunft ableitet und das metaphysische An-sich-sein der Dinge a priori und apodiktisch gewiß mittels intellektualer Anschauung zu erfassen vermeint. In dem schönen Buche von L. Ziegler »Der abendländische Rationalismus und der Eros« wird gezeigt, wie das, was man später intellektuale Anschauung genannt hat, nichts anderes bedeutet wie den platonischen Eros, von dem im »Symposion«[1] die Rede ist. Der von Mystik fast ganz freie Rationalist Sokrates, bei dem das Daimonion, das Unbewußte nur warnenden, negativen, nicht positiv-schöpferischen Charakter trug, — hinter dem die Logik, um ein Bild Nietzsches in der »Geburt der Tragödie usw.« anzuziehen, wie ein Triebwerk stand, hinterließ seinem Schüler, in dessen Brust Bewußtes und Unbewußtes, Philosophie und Theologie ein Leben lang miteinander haderten, den Ausbau der Ideenwelt, die durch den »Begriff« gefordert wurde, als sein Vermächtnis.

Diese Welt von übersinnlicher Reinheit, von unbewegter und unveränderter Hoheit ist bei Platon nur auf künstliche Weise mit der Welt der Erscheinungen in Einklang gebracht. Die Ideenwelt, das »Wesen«, *ὄντως ὄν*, *οὐσία* ist der Zweck des »Werdens«, *γένεσις*, das, was in der Seele aus Anlaß der Wahrnehmung der Sinnendinge unendliche Sehnsucht nach dem Urbild, nach der verlorenen

[1] Platons Gastmahl. Ins Deutsche übertragen von Dr. Rudolf Kassner. Diederichs, p. 63 ff.

Einheit erregt, dieses Streben nach der Höhe, das auch in den zerstreuten und unvollständigen Erscheinungen waltet, aber ist der Eros, der philosophische Trieb, die platonische Liebe.

Platons metaphysischer Dualismus, unter dem Einfluß jener religiösen Strömung entstanden, die in den orphisch-dionysischen Mysterien ihren Ausdruck gefunden hat, ist eine Konsequenz seiner erkenntnistheoretischen Anschauung, die in dem Begriff etwas von der sinnlichen Wahrnehmung wesentlich Verschiedenes, und zwar qualitativ Höheres, dem auch eine andere, wertvollere Wirklichkeit entsprechen müsse, erblickte. Diese jenseitige, immaterielle Welt aber ist nicht geistiger Art. Hatte bisher ein Strich Sinneswahrnehmung und Körperwelt getrennt, so wurde nun durch Plato die Grenzlinie zwischen diesen beiden als einer Einheit und dem Reich der Ideen, von dem sich nur die negative Eigenschaft des Immateriellen aussagen ließ, gezogen, wenn auch dieser Scheidung psychologisch der Abfall des Geistes vom Körper, der Widerstreit von Bewußtem und Unbewußtem, mit einem Wort: der anthropologische Dualismus[1] ⟨man könnte beinahe von einem neurotischen Dualismus sprechen⟩ zugrunde lag.

Vor Plato mußte die bange Frage aufsteigen: Wie gelangen wir zur Kenntnis dieser unbewegt thronenden Ideenwelt, deren schwächster Abglanz im Menschen das logisch-sprachliche Abstraktum der Begriffe ist? Auf keine andere Weise, lautete die Antwort, als durch ein unmittelbar gewisses intellektuales Schauen, und diese Erwiderung entsprach völlig dem visuellen Typus des hellenischen Volkes. Die Induktion der Erfahrung konnte niemals ein unfehlbar sicheres Wissen um das A-priori-Sein verbürgen.

Eine zusammenhängende Darstellung der Ideenlehre zu geben, ist nicht unsere Aufgabe, es verlohnt sich aber, die intellektuelle Anschauung, den Eros, der in der folgenden Geschichte des Denkens eine so wichtige Rolle gespielt hat, als unleugbar vorhandenes psychologisches Phänomen, das bloß eine falsche Deutung erfuhr, näher zu untersuchen. Leopold Ziegler hat in seinem oben erwähnten Buch eine treffliche Schilderung dieser psychisch realen Erfahrung — wir haben keinen Grund, an der Aussage so vieler bedeutender und wahrheitsliebender Männer zu zweifeln — unternommen und ist dabei dicht an die Grenze dessen, was die Psychoanalyse aufgezeigt hat, gelangt. Wir geben zunächst seine Gedanken gekürzt wieder ⟨p. 66 ff.⟩: Jede Konzentration des Bewußtseins auf einen einzigen Gegenstand hat ein erhöhtes Gefühl für die alleinige Wirklichkeit desselben zur Folge. Sucht der Mensch unter all dem Wandel der rastlosen Vorstellungszusammenhänge, die in

[1] Nietzsche hat im »Problem des Sokrates« die Behauptung aufgestellt: »Die Instinkte bekämpfen müssen — das ist die Formel der Dekadenz: solange das Leben aufsteigt, ist Glück gleich Instinkt.« Wir würden sagen: seine Triebe verdrängen müssen, aber darin liegt noch nicht einmal etwas Neurotisches, da die Neurose erst auf Grund der mißglückten Verdrängung entsteht.

ihm auftauchen, eine einzige Vorstellung festzuhalten, so gelangt er bald dazu, diesem Objekt eine vergleichsweise höhere Wirklichkeit als der verschwindenden Gesamtheit der übrigen zuzuschreiben. Ist dieser Gegenstand auch noch durch seinen besonderen Inhalt von allen anderen verschieden, scheint er schon in sich durchaus ausnehmend, unvergleichlich, beziehungslos und gewissermaßen absolut, so wird eine starke Konzentration auf dieses Objekt das Gefühl erwecken, als sei das gewöhnliche Dasein mit seinem gewohnten Geschehen verlassen, eine neue, schönere, über dem Weltgesetze der zeitlichen Kontinuität stehende Sphäre erreicht. Ein solches Objekt »sui generis« finden wir in uns selbst vor, in der Betrachtung unserer reinen Innerlichkeit. Die Vorstellung des bei sich beharrenden Ichs ist, wie alle Objekte im psychologischen Sinn, frei von den Formen der Kausalität und der Räumlichkeit, hingegen verläuft sie in der Zeitlichkeit und besitzt eine gewisse Intensität (die Stärke der sie begleitenden Gefühle). Da aber eine jede Versunkenheit des Menschen in sich selbst, jeder Akt der Kontemplation eben dadurch ausgezeichnet ist, daß die Beziehungen zu allen übrigen Objekten außer dem eigenen Ich unterbrochen und aufgehoben sind, so fehlt auch die Möglichkeit, sich der Zeitlichkeit und Gefühlsstärke dieses Erkenntnisaktes bewußt zu werden, da alles Bewußtsein von diesen Dingen auf dem Vergleichen beruht und sofort aufhört, wo dieses unterbleibt. Aus dem subjektiven Gefühl nun, daß die Betrachtung des Ichs frei ist von den wichtigen kategorialen Gesetzen und Formen, denen unsere Vorstellungen unterworfen sind, wird die tatsächliche Unbedingtheit der Selbstbesinnung gefolgert und so aus dem uns nächsten Symbol des Ewigen das An-sich-seiende Ewige selbst gemacht. Der Anhänger des Eros vergißt, daß nur sein Gefühl im Augenblick der Selbstschau die Zeitlichkeit und Intensität seines Objektes aus dem Blickpunkt des Bewußtseins verloren hat, weil er aufhörte, seinen Zustand mit dem vorhergehenden und nachfolgenden zu vergleichen; diese kategorischen Formen aber sind noch lange nicht in der Wirklichkeit aufgehoben, wenn sie sich dem beobachtenden Bewußtsein entzogen haben. Die selbstreflektierte Versunkenheit in das Ich wird zu einem tatsächlichen Verlassen der irdischen Welt und zu einem Verweilen im ewigen Ansich des metaphysischen Seins. Aus dem erscheinenden Abglanz des wahren Ansichs (?), den wir gerade noch in glücklich-feierlichen Augenblicken zu erhaschen vermögen, wird das Metaphysische an sich selber, aus dem angeschauten Ich der Urgrund der Welt, das »seiend Seiende«.

Wir haben es hier, falls es sich um einen länger dauernden Zustand handelt, mit dem zu tun, was Jung »Introversion« nennt. Die betreffenden Individuen schließen sich immer mehr von der Realität ab und versinken in ihre Phantasie, wobei in dem Maße, wie die Realität ihren Akzent verliert, die Innenwelt an Realität und determinierender Kraft zunimmt. Eine Folge ist, daß

sich die Libido von den Objekten der Außenwelt auf das Ich zurückzieht und sich in die Regression begibt, wobei die infantilen Imagines[1] wiederbelebt werden. Dieses Versinken in die eigene Tiefe, Heruntersteigen zu den »Müttern«, hat infolge der libidinösen Überbesetzung das ganz einzigartige Gefühl einer besonderen Wirklichkeit zur Folge, gegenüber dem Entstehen und Vergehen der Sinnenwelt, der wechselnden Libidobesetzung, herrscht hier Unveränderlichkeit, »Beharren« im Gegensatz zum »Heraustreten« und »Zurückkehren« ‹Proklus›. In dem Wesen der Libido, des Unbewußten, wurzelt der Begriff der Ewigkeit, der nicht eine unendlich lange Zeit vorstellt, sondern einer ganz anderen Bewußtseinsdimension angehört. Die Ewigkeit fängt nicht erst an, wenn die Zeitlichkeit aufhört, sondern beide bestehen sozusagen übereinander.

Die intellektuelle Anschauung besteht eigentlich in dem unmöglichen Verlangen eines dem visuellen Typus angehörenden Individuums, sein eigenes Unbewußte, das Geheime, Verbotene zu schauen. Sobald man das Ineinanderfallen von Subjekt und Objekt nachgewiesen hat, verliert jeder Glaube an eine metaphysische Welt seine Berechtigung. Das erstrebte Schauen wird auf dem Höhepunkt der Ekstase beispielsweise bei Plotin durch eine grobsinnliche »Berührung«[2], ein »lustvolles Erfassen des Absoluten« ersetzt und dieses Absolute selbst ist die eigene mütterliche Tiefe, das All-Eine, wo der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben ist.

Ziegler hat vergessen, seinen klaren Ausführungen hinzuzufügen, daß jede intensive Einkehr in sich selbst, jedes Zurückziehen von der äußeren Realität motiviert ist. Es ist jene früher beschriebene regrediente Strömung des Seelenlebens, der wir uns vor allem im Falle der Versagung, d. h. bei einer Entbehrung im realen Leben, oder bei einer allgemeinen Libidosteigerung, die auf den bereits eröffneten Bahnen nicht befriedigt werden kann, überlassen. Die Libido, für die die Realität durch die hartnäckige Versagung oder Unmöglichkeit ihrer Befriedigung an Wert verloren hat, besetzt unsere Gedankenbildungen, nun gilt nur mehr die von Freud sogenannte »neurotische Währung«, mit anderen Worten: die Übereinstimmung mit der äußeren Wirklichkeit wird gleichgiltig, die seelischen Vorgänge werden infolge ihrer Affektbetonung überschätzt. Doch nur mit einem Anteil seiner Persönlichkeit ist es dem Individuum gelungen, auf die infantilen Bahnen zu regredieren, neue Wunschbildungen zu schaffen und die Spuren früherer, vergessener Wunschbildungen wieder aufzufrischen, der andere Anteil ist mit der Realität in Beziehung geblieben. Der daraus entstehende Konflikt wird Kompromißschöpfungen ins Leben rufen. Wenden wir

[1] Bezüglich der Bedeutung von »Imago« s. Jung, Wandlungen und Symbole der Libido, Jahrb. III, 1911, p. 164.

[2] Stammesgeschichtlich werden die Tastempfindungen als die ursprünglichen angesehen — eine phylogenetische Regression!

uns nach diesen allgemein giltigen Erwägungen der platonischen Ideenlehre zu.

Hatte schon bei Sokrates der Begriff gegenüber der sinnlichen Wahrnehmung eine entschiedene Höherwertung erfahren, die mit einer Überschätzung der geistigen Realität zusammenhing und der Ausgangspunkt einer Problemstellung geworden ist, deren charakteristische Äußerung der Universalienstreit des Mittelalters war, so wird bei Plato die ganze Frage ungleich mehr vertieft und ins Metaphysische gewendet. Sokrates meinte, man gelange zu den Begriffen induktiv, an der Hand der Erfahrung. Hier war nur Wahrscheinlichkeit, nicht Gewißheit zu erreichen. Plato hingegen, der der Erfahrung innerlich viel fremder[1] gegenüberstand, drang auf unmittelbare Gewißheit. In dem, was er bezeichnenderweise »Eros« nannte, in der intellektualen Anschauung, glaubte er die Methode gefunden zu haben, zur Kenntnis des An-sich-seins der Dinge vorzudringen. Diese Sehnsucht, das reine Urbild von neuem zu schauen und ihm im begrifflichen Denken ähnlich zu werden, projiziert Plato auch in das Sinnending selbst, dem er ein gleiches Streben nach dem Übersinnlichen, ein gleiches Verlangen, die Idee in sich darzustellen, zuschreibt.

Indem sich Plato aus Gründen, die wir bloß vermuten, nicht wissen können ‹verdrängte Homosexualität?›, in die Innerlichkeit zurückzog, löste er sich von den sinnlichen Vorstellungen der Außenwelt los, um zu den allgemeinen Begriffen aufzusteigen. Dieses Allgemeine, das in der äußeren Realität nicht anzutreffen war, erhielt nun aus der eben erwähnten Ursache eine intensive Gefühlsverstärkung, bot anderseits auch an und für sich infolge seiner Eigenschaft, vieles einzelne unter sich zu fassen, diesem übergeordnet zu sein wie der Vater seinen Kindern, die Möglichkeit, als eine Art Kompromißbildung zwischen den wiederbelebten infantilen Imagines des Unbewußten und dem in Relation zur Außenwelt verbliebenen Stück der Persönlichkeit zu gelten. Wem diese Auffassung des Begriffes unglaubhaft dünkt, sei daran erinnert, daß sich Vorläufer der Platonischen Idee bei den Peruanern, den Irokesen Nordamerikas, den Bewohnern der samoanischen Inselgruppe und den Finnen gefunden haben: das einer Erklärung bedürftige Vorhandensein einer Anzahl gleichartiger Dinge wird auf die Erzeugung durch ein Urwesen zurückgeführt, das bald als ein älterer, den fraglichen Wesen an Kraft und Größe überlegener Bruder, bald als ihr im Land der Seelen wohnendes Urbild, bald als der auf einem Stern wohnhafte Gott oder Genius betrachtet wird[2].

[1] Man wende mir nicht ein, daß Plato beständig vom Streben nach Verbesserung der äußeren Welt geleitet wurde, also keineswegs bloß Theoretiker war. Eben in jenen mißglückten Reformversuchen verrät sich nur allzudeutlich der Glaube an die Allmacht seiner Gedanken. Auch die sokratische Gleichsetzung von Einsicht und ‹praktischer› Tugend ist für diese Überschätzung des rein Geistigen charakteristisch.

[2] Vgl. Gomperz, Griechische Denker, II., p. 320, 573.

Es klingt wie eine endopsychische Wahrnehmung der tatsächlichen Determiniertheit des logisch-sprachlichen Abstraktums durch das Unbewußte bei Plato, wenn dieser in leidenschaftlichen Worten eine diesen blassen Ideen entsprechende höhere Wirklichkeit fordert. Als solche bot sich nur »das längst nicht mehr Vorhand'ne« — die »Mütter«, »umschwebt von Bildern aller Kreatur«[1]. Hätte uns nicht Goethe den Schlüssel zur Lösung des Geheimnisses in die Hände gespielt, wir fänden vielleicht einen bedeutsamen Hinweis auf die »Imagines« des Unbewußten in dem platonischen Vergleich der Idee des Guten mit der Sonne, die ein in der Mythologie sowohl als auch in der Psychose und Psychoneurose geläufiges Vatersymbol ist, jene Sehnsucht nach der metapsychischen Wirklichkeit, »wo nicht Ort, noch weniger eine Zeit« (!), heißt bei Platon — Eros, Philosophieren ist ihm Sterbenwollen, d. h. der Wunsch, ins Unbewußte wieder einzugehen, zu introvertieren, an einer anderen Stelle wieder Erinnerung, und zwar an die infantile Präexistenz, von der der Erwachsene ja gewöhnlich durch gänzliche Amnesie getrennt ist.

Die dem Unbewußten eigentümliche Veränderungslosigkeit der Imagines kommt in der von Plato den Ideen verliehenen starren Ruhe trefflich zum Ausdruck, die Körperwelt dagegen ist die Welt der Unruhe, des Entstehens und Vergehens, das bedeutet die ewig wechselnde Libidobesetzung der Objekte, denn immer sucht man das verlorene Ideal, ohne es zu finden. Liebt man aber einmal einen irdischen Gegenstand, so liebt man ihn nur als Bild des intelligibeln. Erinnert das nicht an die Bemerkungen Freuds über die Reihenbildung bei der Objektwahl nach dem Vorbild der Mutter? Der Begriff der platonischen Liebe, wie er heute verstanden wird, erhält in diesem Zusammenhang einen sehr guten Sinn: er bezeichnet eine libidinöse Gefühlseinstellung, deren Aktivierung wohl durch unbewußt-inzestuöse Phantasien (oft die Ursache der psychischen Impotenz) verhindert wird.

In großartiger Weise projiziert Plato den Eros in den gesamten Lebensprozeß der sichtbaren Welt. Das ganze Weltall beherrscht der Trieb, in der unendlichen Reihe der sinnlichen Erscheinungen die ewige Wahrheit und Schönheit der Idee zur Darstellung zu bringen. Die Idee ist das sehnsuchtweckende Bild und so Ziel und Zweckursache des irdischen Treibens.

Wir haben oben flüchtig erwähnt, welch mächtigen Einfluß die orphisch-dionysische Religion auf Platos Anschauungen von einem Jenseits ausgeübt hatte. In diesen Vorstellungskreis gehört auch die Auffassung, der Eros sei der Schmerz, womit der Dämon, der durch eigene rätselhafte Schuld in die Geburt gestürzt[2]

[1] Denn woraus soll eine solche zweite wesensverschiedene Welt erbaut werden, wenn nicht aus dem prähistorischen Material des Individuums?

[2] Der Ausdruck »Sturz in die Geburt« findet sich nicht nur bei den Orphikern, sondern auch im Buddhismus.

sei, nach dem verlorenen Paradies seines reinen und eigentlichen Wesens zurückverlange. Es ist wiederum nichts anderes wie jene Sehnsucht nach der Kindheit, die also symbolisch verhüllt auftritt, das dunkle Schuldgefühl mag in längst verdrängten infantil-sexuellen Regungen und Todeswünschen wurzeln. Nicht nur hier, auch in der Denkweise primitiver Völker finden wir die Identifizierung des Eintrittes in die Pubertät, in das Stadium der verstärkten Sexualität mit einer Geburt[1].

Ziehen wir die Summe. Die Ideenlehre Platos stellt sich uns ihrem letzten Grunde nach (wir sehen von dem intellektuellen Überbau ab) als eine Libidotheorie dar, die eine Richtung unserer Psyche, jene »passion de la paresse« (La Rochefoucauld), von der Jung in seiner bedeutenden Arbeit »Wandlungen und Symbole der Libido«[2] handelt, in wundervoll durchgeistigter Weise zum Ausdruck bringt. Mit einem wissenschaftlichen Durchdringen der äußeren Wirklichkeit[3] hat sie freilich nichts zu tun. Das hindert aber nicht, daß sie den allergrößten Einfluß auf die folgenden Denker ausgeübt hat, wodurch sie ihre psychologisch-reale Wurzel in der menschlichen Natur bewährt. Mit Sokrates-Plato beginnt die Eroberung der Innenwelt. Fast scheint es, als wäre in jenem Jahrhundert die Neurose[4] des abendländischen Denkens ausgebrochen, von der wir uns heute noch nicht befreit haben. Das Christentum fällt unter den erweiterten Begriff des Platonismus — das Jenseits als Wille zur Verneinung der Realität! »Aber an der Wirklichkeit leiden, heißt eine verunglückte Wirklichkeit sein.«

Kehren wir noch einmal zu dem, was wir oben intellektuelle Anschauung nannten, zurück.

Wir haben gesehen, daß sie in dem Verlangen bestand, das Metaphysische, wir dürfen dafür einsetzen: das Metapsychische, mit dem inneren Auge zu schauen[5]. Die unmittelbare Gewißheit, auf die das Individuum stürmisch drang, erinnert uns beinahe an die Zweifel der Zwangskranken und ihr Streben nach Sicherheit, indes die Betonung des Sehens einen Hinweis auf den sogenannten visuellen Typus enthält. Nicht ohne einiges Zögern werfe ich an dieser Stelle die Frage auf, inwieweit vielleicht ein Zusammenhang zwischen diesem »type visuel« und dem infantilen Schautrieb, den das Verbotene zu schauen reizt, besteht. Über die Zusammenstellung der intellektuellen Anschauung mit diesem Schautrieb wird sich wohl

[1] Vgl. Frazer, Totemism and Exogamy, IV, p. 228 u. passim.

[2] Jahrb. III und IV, 1911 und 1912.

[3] »Er dringt in die Tiefen, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen.« Goethe über Plato.

[4] Man darf vielleicht im übertragenen Sinn von Neurosen einer Massenpsyche sprechen. Der Vergleich ist natürlich nicht wörtlich aufzufassen. Und es ist — etwaigen Einwendungen gegenüber — hinzuzufügen, daß die Neurosen den Fortschritt machen helfen.

[5] Bei Fichte ist die intellektuelle Anschauung die unmittelbare Auffassung des reinen Ichs, das nichts anderes wie unser Unbewußtes bedeutet.

nur derjenige entrüsten, der die Vorbildlichkeit des Sexuellen noch nicht kennen gelernt hat. Wie eine auf höherem Niveau erfolgende Wiederkehr der verpönten und verdrängten Schaulust — deren genauere Untersuchung uns tief in das Studium der infantilen Sexualität und speziell des Narzißmus hineinführen würde — mutet uns die infolge der Abkehr von der Realität libidinös überbesetzte Selbstbetrachtung des Denkers an, der, ein geistiger Narziß, seinem Denken förmlich zuschaut. Sein tiefstes Verlangen geht aber dahin, nicht mehr sein bewußtes psychologisches Ich, sondern sein Unbewußtes, den »Willen« Schopenhauers, das »Fünklein« Meister Eckharts zu erblicken.

Freud hat einmal die Phasen einer Zwangsneurose ganz allgemein folgendermaßen beschrieben: An Stelle des verdrängten Sexuellen tritt eine affektvoll akzentuierte Handlung, die möglichst weit davon entfernt ist, das Sexuelle setzt sich aber dann doch soweit durch, daß es in der Zwangshandlung geradezu nachgeahmt wird. An diese Bemerkungen wird man erinnert, wenn man den Erkenntnisprozeß bei einem Mystiker wie Eckhart beschrieben findet. »Das Erkennen«, heißt es dort, »setzt Gleichartigkeit voraus im Erkennenden und Erkannten. Schon das sinnliche Wahrnehmen bedeutet eine reale Vereinigung zwischen dem Wahrnehmenden und dem Wahrgenommenen.« Die Auffassung des Erkennens als einer geschlechtlichen Vermischung ist übrigens uralt und findet sich bekanntlich schon in der Bibel. »Er erkannte sie«, d. h. er begattete sie, da die Erkenntnis ursprünglich vor allem auf das Sexualgeheimnis geht (auch im Englischen: »He new her«). Der Prozeß der Selbsterkenntnis, die an sich den idealen Fall der Gleichartigkeit um Subjekt und Objekt darstellt, ist, wenn sexualisiert, nicht nur durch seinen Inhalt, sondern auch durch die Tätigkeit des eigenen Denkens lustvoll (Funktionslust). An irgendeiner Stelle spricht Freud von einem »Mißbrauch des Denkens« — ein Ausdruck, dem man angesichts mancher unfruchtbaren metaphysischen Spekulation nur zustimmen kann. Vielleicht paßt auch der Ausspruch Lessings in diesen Zusammenhang, daß ihm mehr am Suchen der Wahrheit als an ihr selbst gelegen sei.

Es ist bedeutsam, daß der Mystiker Eckhart den Vorgang der Erkenntnis des eigenen Ichs als göttliche Dreieinigkeit[1] darstellt. Ich setze einige bezeichnende Stellen aus Eckhart hieher: »In dem klaren Spiegel der Ewigkeit, dem ewigen Sichselbstwissen des Vaters, da gestaltet er ein Abbild seiner Selbst, seinen Sohn. In diesem Spiegel bilden sich alle Begriffe ab und man erkennt sie darin, freilich nicht als Kreaturen, sondern als Gott in Gott.« Außer Gott ist bei Eckhart die Kreatur ein lauteres Nichts. »Das reine Wissen als Beziehung der Seele auf sich selbst ist immateriell und hat mit Raum und Zeit nichts zu schaffen« (vgl. das oben über

[1] Schlegel hat einmal die Hegelsche dialektische Methode die Methode der Dreieinigkeit genannt.

die intellektuelle Anschauung Gesagte). »Diabolus est Deus inversus« das Böse ist der verkehrte Wille des Guten. »Gott liebt nichts als sich selbst oder sein Gleichnis in allen Dingen« (hier wird der Narzißmus im Gegensatz zur Objektliebe deutlich ausgesprochen, man denke auch an die Liebe Gottes bei Spinoza).

»Durch den Akt des in sich selbst Reflektierens wird die Natur zur Person und als Person heißt die Natur ‚Vater'.« Schließlich: »Die Reflexion in sich ist das Wissen, der Vater ist also die reine Vernunft, die sich selbst vollkommen durchschaut. Das Objekt dieses Wesens ist der Sohn oder das Wort und die Liebe zwischen Vater und Sohn, als ihre ewige gegenseitige Beziehung aufeinander, ist der heilige Geist.« Hier wird Erzeugen und Sprechen gleichgesetzt. Aus diesen und ähnlichen Aussprüchen Eckharts geht auch hervor, wie groß die Rolle des Narzißmus vornehmlich bei den Mystikern ist. So, wenn sie beispielsweise lehren, daß im Paradies ein jedes Ding sich im anderen spiegelt, der Baum im Menschen, der Mensch im Tiere usw[1].

Was hier als Vergleich gebraucht wird: das Bewußtseinssubjekt setzt das Bewußtseinsobjekt, der Geist erzeugt das Wort — so gebiert der Vater den Sohn, kann für uns, die wir keinen Zufall im Psychischen anerkennen, nicht ohne Bedeutung sein. Die Vermutung ist vielleicht nicht völlig abzuweisen, daß der an und für sich neutrale Akt der Selbstbetrachtung (der die psychologisch interessante Frage nahelegt, ob es sich dabei um eine tatsächliche Gliederung in Bewußtseinssubjekt und -objekt handelt) dem Mißbrauch ausgeliefert wurde, »den die weggelogene und verdrängte Sexualität mit den höchsten seelischen Funktionen treibt«[2]. Gefühle, die dem Vater gegenüber unterdrückt werden mußten, steigen aus Tiefen der Verdrängung herauf und hypostasieren zwei Bestandteile des Erkenntnisvorganges zu zwei Personen, wobei sie die Zweideutigkeit des Wortes »Erkennen« und seine erkenntnistheoretische Auffassung (reelle Einigung mit dem Objekt) benützen, um libidinöse Beziehungen zwischen diesen zwei nicht scharf voneinander zu sondernden Gliedern des einen Aktes herzustellen. Möglich, daß die Relation zwischen Vater und Sohn, den Personifikationen von Bewußtseinssubjekt und -objekt, das unbewußte Motiv jenes Rückzuges vor der Außenwelt war, der den Narzißmus und die Mißachtung der Kreatur als lauteren Nichts zur Folge hatte. Und die auch anderwärts ausgesprochene Meinung, daß ein tieferer Zusammenhang zwischen Narzißmus und Homosexualität bestehe, würde in diesem Falle wenigstens keinen Widerspruch erfahren. Die älteste Form der Beziehung zwischen zwei gleich-

[1] Zit. nach R. Kassner: Der indische Gedanke, Inselverlag, 1913. — Nietzsche: »Im Grunde spiegelt sich der Mensch in den Dingen, er hält alles für schön, was ihm sein Bild zurückwirft: das Urteil ‚schön' ist seine Gattungseitelkeit.«

[2] Jung, Jahrb. IV, p. 346.

geschlechtlichen Individuen, die noch überdies einander oft sehr ähnlich sind, die Identifikation mit diesem väterlichen Sexualobjekt — und die beim Narzißmus vorhandene Identität mit dem Gegenstand seiner Liebe: ich glaube, das spricht deutlich genug für eine Annäherung der zwei Phänomene. Sublimierte Homosexualität und geistiger Narzißmus sind bei Eckhart gewissermaßen auf einen Ausdruck gebracht[1].

Hinter Gott, der Einen göttlichen Natur, die sich »zu einer Dreiheit von Personen entfaltet, indem sie sich selbst erkennend sich anschaut als ein reales Objekt ihres Erkennens und sich in Liebe und Freude an diesem ihrem Tun immer wieder in sich zurücknimmt«, ruht das in sich selbst verborgene Absolute, die Gottheit. Wir dürfen wohl sagen: der kleinere Kreis des Bewußten und seiner Erkenntnistätigkeit ist vom größeren Kreis des Unbewußten eingeschlossen. Die sittliche Aufgabe besteht nach Eckhart darin, sich durch unmittelbare Anschauung mit dem Absoluten zu vereinigen und so die Gottheit lustvoll zu besitzen. Das heißt mit anderen Worten: man soll in die eigene Tiefe steigen und sich seiner infantil gebundenen Libido hingeben. Das Sollen drückt nur die für Eckhart natürliche Richtung der rückläufigen Strömung im Seelenleben aus. Auch hier liegt dasselbe Mißverständnis wie bei dem oben erwähnten Begriff der Ewigkeit vor: etwas, was höchstens als Symbol des Absoluten gelten kann, der in der Mutter wurzelnde Urgrund des Individuums, wird für das Absolute selbst ausgegeben.

Vergleichen wir Mystik und Rationalismus, so sehen wir, wie innig beide zusammenhängen[2]. Man könnte sagen: der Rationalismus ist eine aufgeklärte Mystik, die Mystik ein theologischer Rationalismus. Beim Rationalismus heißt das metaphysische An-sich-sein nicht mehr Gott, bei ihm überwiegt der Erkenntniszweck, indes der Mystiker vor allem die Vereinigung mit der Gottheit im Auge hat. Beide bedeuten einen Fortschritt gegenüber den Projektionen der Religion, indem sie das tiefste Geschehen in das menschliche Gemüt verlegen. Und von da ist der Weg nicht mehr allzuweit zu ihrer Interpretation als ‹verschobene und symbolisch verkleidete› Libidotheorien. Mag man über jene Entgötterung der Welt auch klagen: aber möge man nicht vergessen, daß noch genug des Rätselhaften und Schicksalsmächtigen in der eigenen Seele bleibt.

[1] Über den Mystiker hat L. Feuerbach in den Noten zum »Wesen des Christentum« ‹Kröners Volksausgabe, p. 181› nachstehende treffende Worte gesagt: »Sein Kopf ist stets umnebelt von den Dämpfen, die aus der ungelöschten Brunst seines begehrlichen Gemüts aufsteigen.« Ferner: »Er setzt sich einen Gott, mit dem er in der Befriedigung seines Erkenntnistriebes unmittelbar zugleich seinen Geschlechtstrieb, d. h. den Trieb nach einem persönlichen Wesen befriedigt. So ist auch nur aus der Unzucht eines mystischen Hermaphroditismus, aus einem wollüstigen Traume, aus einer krankhaften Metastase des Zeugungsstoffes in das Hirn das Monstrum der Schellingschen Natur in Gott entsprossen, denn diese Natur repräsentiert, wie gezeigt, nichts weiter, als die das Licht der Intelligenz verfinsternden Begierden des Fleisches.«

[2] Vgl. auch L. Zieglers op. cit., p. 70.

Schon mehr als einmal war im Verlaufe dieser Arbeit vom Gottesbegriff die Rede. Bevor wir nun zur Besprechung der kosmogonischen Phantasien — denn das sind die philosophischen Systeme, die Gott an den Anfang setzen — übergehen, wollen wir einen Augenblick Halt machen und die möglichen Bedeutungen des Gottesbegriffes ganz flüchtig betrachten. Gott ist, abgesehen davon, daß er eine Erhöhung des Vaters[1] darstellt, eine Personifikation psychischer Phänomene. Er kann einmal — mit einigen Einschränkungen — als Projektion der wunscherfüllenden, allmächtigen, allweisen endopsychischen Instanz des Unbewußten gelten, welch letztere während unseres ganzen Lebens das leistet, was der Vater nur dem bewundernden Kind zu leisten schien. Auch der Kindern, Primitiven und gewissen Neurotikern eigentümliche Glaube an die »Allmacht der Gedanken« ⟨Freud⟩ erschafft sich, wenn ihn die Wirklichkeit eines anderen belehrt, in Gott eine Wunscherfüllung, vielleicht auf dem Umwege über den Vater, unser erstes Ideal. Wir wissen, daß das Kind seinem Gotte die Züge des Vaters, des zornigen und des liebenden ⟨Altes und Neues Testament⟩, leiht und sich der Erwachsene in Momenten der Hilfsbedürftigkeit in den Schutz dieser infantilen Macht begibt.

Der Teufel, »Deus inversus», der eine Personifikation unseres elementaren Trieblebens ⟨Freud⟩ vom Standpunkt des ablehnenden Bewußtseins ⟨oder auch der entgegengesetzt gerichteten, regredienten Strömung im Seelenleben⟩ ist, kann, wenn er als von Gott abfallend dargestellt wird, die im Verhältnis zum Vater existierende Komponente des Hasses bedeuten, während Gott auch ein Symbol unseres Bewußtseins, unserer höchsten Sexualverdrängung, unserer sittlichen Persönlichkeit, kurz: unser Ideal ist.

In der Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt kann man zweierlei Systeme unterscheiden: das Emanations- und das Kreationssystem[2]. Dem erstgenannten begegnen wir in der griechischen Philosophie zuerst bei Heraklit und dann bei den Stoikern. Beide fassen das Wesen Gottes als feurige, erwärmende und bildende Kraft auf ⟨Urfeuer bei Heraklit, *λόγος σπερματικός* bei den Stoikern⟩, die alles in der Welt in ewig erneutem Kreislauf aus sich hervorgehen und in sich zurückströmen läßt, wobei das Ganze das Beharrende, sich ewig neu Erzeugende ist ⟨Schwegler⟩. Die Welt ist also eine Ausstrahlung Gottes in der Art, daß die mittelbare oder entferntere Emanation einen geringeren Grad von Vollkommenheit besitzt als ihr Prinzip, daß demnach die Gesamtheit des Seienden ein absteigendes Stufenverhältnis darstellt. Die Emanationslehre findet ihre großartige Ausgestaltung bei den Neuplatonikern, später bei Scotus Eriugena und Meister Eckhart, in der neuzeitlichen Philosophie kehrt sie beispielsweise bei

[1] »Die Gefühlsbedeutung des Vaters ist in Gott als äußerliche Macht projiziert.« Freud.

[2] Thomas von Aquino hat einen Mittelweg eingeschlagen.

Jakob Böhme und Spinoza[1] ‹dessen Auffassung sich in vielen Punkten eng mit der stoischen berührt› wieder. Dem Kenner der Psychoanalyse erscheint diese ganze Theorie, die sich auch im Wahnsystem des geistvollen Paranoikers Schreber[2] findet, als eine Projektion gewissermaßen endopsychisch wahrgenommener Libidovorgänge, als eine Darstellung der Emanation der beim Ich im Stadium des Narzißmus[3] verbleibenden Triebe, die zur Objektbesetzung führt, und der immer wieder zu diesem Ausgangspunkt erfolgenden Regression[4]. »Im Wechsel liegt Erholung«, sagt Heraklit. Ein solches Alternieren zwischen den zwei Strömungen gehört vielleicht zu den normalen Vorgängen in uns. Und der Unterschied im Rang, den beispielsweise ein Plotin zwischen dem »Unendlich-Einen«, wo die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt aufgehoben ist, und der sinnlichen Welt als der entferntesten Emanation macht ‹νοῦς und Seele sind eingeschobene Glieder dieses kosmologischen Prozesses›, drückt auf recht bezeichnende Art die verschiedene Bewertung von eigenem Sexualsubjekt-Objekt und dem fremden Libidoobjekt aus. Auch das von Plotin angewendete Gleichnis des Lichtes, welches, ohne selbst an seinem Wesen einzubüßen, in die Finsternis strahlt, deutet geradeso wie die »Gottesstrahlen« Schrebers auf ein Libidosymbol. Ich erinnere ferner an das, was ich oben über die intime Beziehung von Narzißmus und »Vaterimago« ‹Gott› gesagt habe.

Der vom Neuplatonismus wie von aller Mystik erstrebte subjektive Zustand der Ekstase, wo das Subjekt »sich des Absoluten innerhalb seiner selbst bemächtigt, es umarmt (!), wo das innere mystische Schauen[5] einer Berührung ‹ἅπλωσις› des Absoluten gleichkommt, wo das Subjekt sich vom Absoluten erleuchtet und erfüllt fühlt«, ist uns ebenfalls seinem Wesen nach schon bekannt ‹gesteigerte Introversion, die Vaterimago trinkt wie der Schatten in der griechischen Unterwelt gewissermaßen Blut und erwacht zu vollem Dasein›. Der vermutete Zusammenhang zwischen Narzißmus und infantiler, konstitutionell verstärkter Schaulust[6] — Alfred Adler würde von einer Triebverschränkung sprechen — wird durch die große Bedeutung, die in den Plotinischen »Enneaden« dem »θεωρεῖν« eingeräumt wird, bis zu einem gewissen Grade bestätigt.

[1] Welcher Unterschied freilich zwischen dem Urfeuer Heraklits und der abstrakten Substanz Spinozas!

[2] »Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken«, Leipzig 1903, Mutze, p. 19.

[3] Vgl. Freud, Psychoanalyt. Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia, Jahrb. III, 1911, p. 54.

[4] Ich erinnere hier auch an die drei Momente des dialektischen Prozesses bei Proklos: Beharren, Heraustreten, Zurückkehren, *Μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή*.

[5] Das mystische Fühlen der Gottesnähe, das sogenannte persönliche innere Erlebnis.

[6] Die narzißtische Lust am eigenen Gliede ist mit der Lust, die Genitalien des anderen zu schauen, verschränkt. — Schreber macht auf p. 16 seines oben zitierten Buches folgende Bemerkung: »Die Seligkeit bestand in einem Zustand ununterbrochenen Genießens, verbunden mit der Anschauung Gottes.«

In der III. Enneade, Buch 8, antwortet die Natur jemandem auf die Frage: »Weswegen schaffst du?« »Weil ich eine schaulustige Natur bin.« Und über den Narzißmus, der unser aller Denkweise beherrscht, äußert sich Plotin in der V. Enneade, Buch 8, wie folgt: »Wir indessen, die nicht gewöhnt sind oder nicht verstehen, in das Innere zu schauen, jagen dem Äußeren nach, ohne zu wissen, daß es das Innere ist, was uns bewegt, wir gleichen einem Menschen, der beim Anblick seines eigenen Bildes nicht wüßte, woher es kommt, und ihm nachjagte.«[1]

Wir sagen nichts Neues, wiederholen vielmehr nur mit anderen Worten schon Gehörtes, wenn wir dem Gedanken Ausdruck geben, daß dieses Absolute, mag es nun ‹mit deutlichem Hinweis auf seinen Symbolcharakter› Urfeuer, Gottheit, Erstes, Substanz, Geist, Wille oder wie immer heißen, oft gegenüber der flüchtigen, veränderlichen Sinnenwelt die unveränderliche Libido gegenüber ihren ewig wechselnden Besetzungen bedeuten kann. Im »Rigveda« ist die Welt direkt als Libidoemanation aufgefaßt. In Wagners »Tristan und Isolde« kommt es auf dem Höhepunkt der Liebesraserei zu einem Weltuntergange. Indes hier das Sexualobjekt alle der Außenwelt geschenkten Besetzungen an sich zieht, saugt während des stürmischen Stadiums der Paranoia das Ich des Kranken selbst diese Besetzungen ein, wodurch die Weltkatastrophe herbeigeführt wird[2].

Das Versinken in die eigene Libidoquelle, das Verlangen, in die eigenen Eltern wieder einzugehen, den Weg von neuem zu betreten, der in die dunkelste, fernste Vergangenheit, ins Absolute zurückführt, drückt auch den Wunsch jener mächtigen Strömung in unserem Innern aus, zu einem neuen und anders beschaffenen Leben geboren zu werden. Wie hier kosmisches und egoistisches Gefühl durcheinanderspielen, läßt sich im einzelnen nicht mehr sagen.

Im Absoluten ist der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt ausgelöscht. Dies wird von dem Individuum als lustvoll empfunden und ist unseres Erachtens von wesentlicher Bedeutung bei den ästhetischen Einfühlungsvorgängen. Vielleicht liegt darin eine Art Sehnsucht nach dem Zustande vor der Geburt[3].

Abschließend möchte ich noch die Emanationstheorie[4] J. Böhmes mit wenigen Worten berühren. Da ist vorerst seine Lehre von der ewigen Natur in Gott. Der anthropologische Dualismus zwischen Materie, Unreinem, Finsternis auf der einen und Geist, Bewußtsein, Licht auf der anderen Seite wird in Gott, den

[1] Nach einem alten Mythus war Bacchus, als er sich in einem Spiegel betrachtete, so entzückt von seiner Schönheit, daß er die Natur nach seinem Bilde formte. ‹Zit. bei O. Kiefer, Die Enneaden des Plotin, Diederichs, 1905.›

[2] Freud, Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia, Jahrb. III, p. 61.

[3] Vgl. Karl Joel, »Das Urerlebnis«. Zit. bei Jung, Jahrb. IV, p. 316.

[4] Eigentlich eine Verbindung von Emanation und Kreation.

gemeinsamen Urgrund, als von Anfang an bestehend, verlegt — eine Umgehung, nicht eine Lösung des Problems von Körper und Geist. Hier wird der Widerstreit von Bewußtem und Unbewußtem unnötigerweise auf Gott übertragen, Gott ist bei Böhme nichts anderes wie eine Projektion seiner eigenen neurotischen Psyche. Es ist, als ob Böhme den Konflikt, dessen Lösung für ihn zu schwer war, vertrauensvoll seinem Vater übergeben hätte. Da ihm ein Machtspruch Gottes zum Verständnis der Schöpfung nicht genügte, suchte er nach einer natürlichen Erklärung der Natur und entdeckte so zwei letzte Qualitäten. Weil aber die Annahme von zwei selbständig existierenden Urelementen mit seiner religiösen Gesinnung unvereinbar gewesen wäre, setzte er diesen Gegensatz in Gott selbst — er unterschied ein sanftes, wohltätiges und ein grimmiges, verzehrendes Wesen (das vollkommenste Wesen und die böse Welt). Alles Feurige, Bittere, Herbe, Zusammenziehende, Finstere, Kalte kommt aus einer göttlichen Herbigkeit, Bitterkeit, Kälte und Finsternis, alles Milde, Glänzende, Erwärmende, Weiche, Sanfte, Nachgiebige aus einer milden, sanften, erleuchtenden Qualität in Gott[1]. Die Erscheinungswelt spaltet sich noch einmal in Gutes und Böses, Schönes und Häßliches, Wahrheit und Irrtum. Wir dürfen vielleicht sagen, daß die dem Vater gegenüber herrschende ambivalente[2] Gefühlseinstellung auf Gott projiziert und auf sie alle Verschiedenheit in der Qualität der Dinge zurückgeführt wurde. Ich erinnere an dieser Stelle auch an Empedokles, der zwei Kräfte als Prinzipien der Bewegung annahm: die Liebe als das Vereinende und den Haß als das Trennende.

Im Gegensatz zu der Emanationstheorie, wo die Erscheinungswelt aus dem Ding an sich emaniert (mit oder ohne Remanation), ist nach der Kreationsauffassung das Ding an sich von uns völlig wesensverschieden. Für Augustinus, den bedeutendsten Vertreter dieser Richtung, ist »mundus a deo ex nihilo creatus«. Über die Bedeutung des »nihil« ist viel gestritten worden; einige nahmen ein totales Nichts an, andere meinten, das »nihil« heiße soviel wie wüste ungeformte Materie. In diesem Falle würde es sich um die stärkste Entwertung des gegenüber der Emanationstheorie immerhin wenigstens noch vorhandenen sexuellen Partners[3] handeln.

Das anfängliche Befremden über diese Gleichstellung von letzten kosmischen Potenzen und den zwei Geschlechtern verliert ein gutes Stück seiner Berechtigung, wenn man sich vor Augen hält, daß die Menschheit in ihren urtümlichen Bildern überall den Körper, die Materie (vgl. den etymologischen Zusammenhang mit mater) als das weibliche, negative, gebärende, den Geist, das Erkennen

[1] Zit. nach L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, p. 58. Kröners Volksausgabe.

[2] Nach einem treffenden Ausdruck von E. Bleuler.

[3] Bei einem Philosophen unserer Tage, O. Weininger, ist die Gleichung Weib=Nichts=Materie zu neuem Leben erwacht.

als das männliche, positive, zeugende Prinzip aufgefaßt hat. In der indischen Bhagavad Gita werden die Körper Kschetra ‹Gefäße, fruchttragender Boden, Mutterleib› genannt. Dasjenige, was ‹in demselben› Bewußtsein hat, heißt Kschetradschna ‹der Geist›. Der höchste Weltgeist ist die erzeugende, befruchtende Kraft, die Weltseele ‹Paramatma› in der ganzen Natur. Und in der Lehre des Buddhismus ist das Erkennen die formende Kraft, die aus den materiellen Elementen ein Wesen, das einen Namen trägt und mit einem Körper bekleidet ist, entstehen läßt[1]. Die chinesische Schrift besitzt für das Wort »Weib« und das Wort »Negation«[2] das gleiche Zeichen. Die Beispiele ließen sich natürlich vermehren.

Hätte — um an das Frühere wieder anzuknüpfen — das »nihil« hingegen die Bedeutung eines völligen Nichts, so käme bei der Erschaffung der Welt etwas Ähnliches wie der früher erwähnte Glaube an die »Allmacht der Gedanken«[3] in Betracht. »Und Gott sprach[4]: Es werde Licht. Und es ward Licht.« Gott ist hier der wunscherfüllenden endopsychischen Instanz gleichzusetzen.

Zur Unterstützung dieser »sexualistischen« Interpretation führe ich folgende Sätze Jungs an: »Bei Anaxagoras handelt es sich darum, daß die lebendige Urpotenz des *νοῦς* der toten Urpotenz der Materie wie durch einen Windstoß die Bewegung erteilt. Dieser *νοῦς*, der dem späteren Begriff des Philo, dem *λόγος σπερματικός* der Gnosis und dem paulinischen *πνεῦμα* sowie dem *πνεῦμα* der nebenchristlichen Theologien schon recht ähnlich ist, hat die alte mythologische Bedeutung des befruchtenden Windhauchs, der die Stuten Lusitaniens und die ägyptischen Geier befruchtete.«

Es ist im höchsten Grade bemerkenswert, daß die bei den Naturvölkern überaus verbreiteten Weltelternmythen, die sich indes auch in den Kosmogonien[5] der Kulturvölker finden, in den entwickelten Religions- und Philosophiesystemen zumeist den Schöpfungen der Welt durch Gott allein den Platz einräumen, was sich vielleicht dadurch erklärt, daß die Libidobesetzung der Mutter infolge von Inzestwiderständen schon sehr bald und in ausgiebiger Weise auf den Vater verschoben wurde, wodurch dessen beinahe pathologische Überbesetzung begreiflich wird. Ich hege überhaupt die Vermutung, daß die religionsbildende Kraft vom Sohne ausgeht, Religion hat der Sohn, indes der Vater ‹nach einer Äußerung Freuds› die Gesetze gibt. Der Gott der Juden ist ein strenger Gesetzgeber der Unmündigen, das Christentum ‹wohl auch der Mithraskult› die Schöpfung

[1] Oldenberg, Buddha, p. 256.

[2] Was am Weibe negiert wird, ist der Penis. Die Feststellung dieses Unterschiedes hat für das kindliche Denken die folgenreichste Bedeutung.

[3] Vgl. auch den bergeversetzenden Glauben des Christentums!

[4] Wir haben an früherer Stelle Gelegenheit gehabt, auf die Identifikation von Sprechen und Zeugen hinzuweisen.

[5] Unter den Gnostikern ist es namentlich Bardesanes, der dem »Vater des Lebens« eine weibliche Gottheit als empfangende Potenz bei der Weltbildung zur Seite gab.

des mündig gewordenen liebenden Sohnes. Das Alte Testament kennt nur den Begriff des Gerechten, nicht den des Heiligen wie die Jesus-Religion ⟨Kassner⟩. Der Heilige ist ein Mensch, der, um nicht eine Person lieben zu müssen, alle, ja alles liebt[1] und so auf eine archaische Stufe regrediert, wo die Sonne sein Bruder und der Mond seine Schwester ist ⟨hl. Franciscus von Assisi, ähnlich manche Geisteskranken⟩. Der Heilige hat ein exquisit infantiles Weltbild: es ist alles eine Familie, die Eltern sorgen schon für einen[2].

Einen Hinweis auf die der Verdrängung verfallene Bedeutung der Mutter können wir — wie oben festgestellt wurde — in der völlig zurücktretenden Rolle entdecken, die in einem System die Materie, aus der Gott die Welt schafft, gegenüber seiner Allmacht spielt. Es besteht ein tieferer Konnex zwischen der Tendenz zur Entwertung des Weibes, die aus der Sexualablehnung[3] resultiert, und dem neurotisch verstärkten Glauben an den besonderen Realitätsgrad des Geistigen. Die zurückgezogene Libido hat eine Überbesetzung des Denkens zur Folge. Aber »naturam si expellas furca, tamen usque recurret«. Die blutlosesten Begriffsverhältnisse werden nun einmal nach dem Vorbild des Sinnlichen aufgefaßt.

Allgemeinste Seinskategorien sollen die einzelnen Erscheinungen »erzeugen«, ihre Gesetze sollen sich Befolgung »erzwingen«[4]. Noch die Hegelsche dialektische Methode, die die der Position zur Seite gestellte Negation zum Vehikel des dialektischen Fortschritts und der realen Entwicklung überhaupt macht, zeigt die Spuren dieser irdischen Herkunft. Selbst die höchsten intellektuellen Operationen sind also oft an die Vorbildlichkeit des Sexuellen gebunden.

Die Annahme, daß die Erscheinungen durch Gott allein erzeugt werden, hat ihre Heimstätte in der Religion und geht wohl auf die früher erwähnte Abkehr von der Mutterlibido und entsprechend verstärkte Besetzung der Vaterimago zurück. Der Glaube an die Allmacht der Gedanken fließt ununterscheidbar in den Glauben an die Allmacht des Vaters über. In der christlichen Religion hat Gott seinem Sohn gegenüber direkt androgynen Charakter, indem er mit einer Gebärmutter versehen wird ⟨Mißlungene Verdrängung des anderen Elternteils⟩. Bei Petavius, de Trinitate lib. V. c. 7, § 4 heißt es: »Ebenso sagt die Schrift, daß der Sohn aus der Gebärmutter vom Vater erzeugt sei, denn obgleich in Gott keine Gebärmutter, überhaupt nichts Körperliches ist, so ist doch in ihm wahre Erzeugung, wahre Geburt, die eben mit dem Worte: Gebärmutter, angezeigt wird.«

[1] Vgl. die Worte: »Da sie ⟨die Welt⟩ ein Korn Staubes ist, nimm allen Staub an dein Herz! Da du einen Menschen nicht lieben darfst, liebe alle Menschen!«

[2] Wie ganz anders empfand die Antike mit ihrer Distanz zum Objekt, ihrem kriegerischen Hasse gegen die Feinde.

[3] Ihre Gründe sind inzestuöser Natur.

[4] Vgl. G. Simmel, Vom Wesen der Kultur, Österr. Rundschau, XV. Bd. 1908, p. 36.

Es ist nicht völlig ausgeschlossen, daß die Fiktion einer leiblichen Abstammung vom Vater die Überkompensation eines infantilen, namentlich aber von Zwangskranken gehegten Zweifels, ob man der Sohn seines Vaters sei,[1] bedeutet. Nach der Anschauung der mazdäischen Sekte Gajomarthija entstand Ahriman durch den Zweifel des Gottes Jazdans[2]. Man darf aber anderseits nicht vergessen, daß der Glaube an das Hervorgehen des Kindes aus dem Vater ein der primitiven Denkweise nicht fremder ist: er findet sich so gut bei Stämmen Südostaustraliens wie in den »Eumeniden« des Äschylus, in der Bibel u. a. a. O.

Daß Gott gerade einen Sohn hat, findet möglicherweise eine ‹freilich nur partielle› Erklärung in der bekannten kindlichen und mythologischen Auffassung, daß die Mutter Töchter macht, der Vater Söhne.

Im Vorübergehen sei nun bloß mit einigen Worten dreier Lehren Erwähnung getan, die im Laufe der Zeit immer wieder die Gedanken der Philosophen beschäftigt haben: ich meine den Glauben an eine Präexistenz, an die Seelenwanderung und an »die ewige Wiederkehr des Gleichen«. Die erstgenannte Überzeugung hat wohl ihre individuelle Wurzel in dem bekannten Gefühl des »déjà vu«, das nach Freud[3] der Erinnerung an eine unbewußte Phantasie entsprechen soll. Die Präexistenz ist höchstens eine solche in bezug auf die Existenz des Erwachsenen, der infolge einer großen Lücke in seinem Gedächtnis seiner Kindheit ganz fremd geworden ist und sie als ein früheres, anderes Dasein empfindet. Charakteristisch hiefür ist der Ausspruch von Liebenden, die ihr Objekt unbewußt nach dem Vorbild der Mutter gewählt haben: Mir ist, als hätte ich sie schon vor Jahrtausenden gekannt, als hätten wir bereits auf einem anderen Stern zusammen gelebt, und so ähnlich[4].

Die mit dem Glauben an eine Präexistenz verwandte Auffassung, daß die noch nicht geläuterten Seelen nach dem Tode einer Wanderung durch neue Menschen-, Tier- oder Pflanzenleiber unterworfen sind, entspringt in erster Linie wohl ethisch-religiösen Motiven, vor allem dem Glauben an eine sittliche Weltordnung. Auch das Bewußtsein, daß unser innerstes Wesen mit seinen Begehrungen und Fähigkeiten in einem individuellen Dasein nie und nimmer erschöpft werden könne, mag bei der Entstehung dieses allerdings überwiegend pessimistisch gefärbten Glaubens mitgewirkt haben. Eine Bestätigung schien dem Anhänger der Seelenwanderungslehre aus der Außenwelt entgegenzukommen: er konnte in einer Zeit, wo die

[1] Lichtenberg, »Ob der Mond bewohnt ist, weiß der Astronom ungefähr mit der Zuverlässigkeit, mit der er weiß, wer sein Vater war, aber nicht mit der, woher er weiß, wer seine Mutter gewesen ist«. ‹Zit. bei Freud, Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose, Jahrb. I., 1909.›

[2] Zit. bei J. Nelken, Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen, Jahrb. IV, p. 536.

[3] Freud, Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Berlin 1910, p. 139.

[4] »Das Geheimnis der Reminiszenz« im Sinne Schillers.

ihn umgebenden Objekte noch mit Libido besetzt und zum Teil schon im Begriffe waren, Libidosymbole zu werden, oder auch später, wenn die Libido, von ihrem ursprünglichen Ziele aus irgendwelchen Gründen abgelenkt, sich an die Gegenstände der Natur heftete, in dem Blicke eines Hundes so gut wie im Wehen einer Pflanze eine ihm ähnliche Seele vermuten, die wie zur Strafe — denn der Mensch hatte sich schon als Krone der Schöpfung empfinden gelernt — in diese Gestalten gebannt zu sein schien. Nur seine untermenschliche Natur, seine bösen Triebe und Neigungen, personifizierte er nun in gewissen Tieren. Erhielt ein Tier den Charakter eines Libidosymbols, so setzte das einen Dualismus im Menschen, einen Widerstreit zwischen Bewußtem und Unbewußtem voraus. Auf diesem Boden erst waren ethisch-religiöse Wertungen entstanden, die, vom Standpunkt des ablehnenden Bewußtseins aus vollzogen, die Existenz der Seele in einem solchen tierischen Symbol als Erniedrigung auffassen mußten.

Die Seelen wandern also in dem Maße, als die Libido wandert. Ein auffallender Hinweis auf ihre Gleichstellung findet sich in der Schreberschen Biographie[1]. Auf p. 333 lesen wir: »Die Seelen gleichen kleinen Kindern, die auf ihre Naschware — die Seelenwollust — nicht einen Augenblick verzichten können oder wollen.«

Die dritte der zu besprechenden Theorien, die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, ist uralt[2], tritt bei den Orphikern, bei Pythagoras, Heraklit, Anaximander und Empedokles, dann bei Plato und den Stoikern auf und wir finden sie bei Nietzsche wieder ‹verwandte Anschauungen sprachen auch Herder und Goethe aus›. So wie Nietzsche die Lehre von der »ewigen Wiederkunft« in der »fröhlichen Wissenschaft«[3] formuliert: »Jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Große dieses Lebens muß dir wiederkommen und alles in derselben Reihe und Folge — und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer umgedreht — und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!« — in dieser Übertreibung und Überschätzung des Augenblicks erscheint sie jeder realen Berechtigung entbehrend. Sie hat ihre Quelle in der Beobachtung äußerer und innerer Periodizität, auch das bekannte unheimliche Gefühl, genau dieselbe Situation schon einmal erlebt zu haben[4] — das oben zur flüchtigen Erörterung gelangte — mag

[1] Schreber erwähnt übrigens auch flüchtig die Seelenwanderung ‹l. c., p. 15›: »Die betreffenden Menschenseelen wurden dabei ‹nämlich bei der Seelenwanderung› auf anderen Weltkörpern, vielleicht mit einer dunklen Erinnerung an ihre frühere Existenz, zu einem neuen menschlichen Leben gerufen, äußerlich vermutlich im Wege der Geburt, wie es sonst bei Menschen der Fall ist«.

[2] Assyrisch-babylonischen Ursprungs.

[3] Ähnlich dann auch im »Zarathustra«.

[4] »L'essentiel du ‚déjà vu' est beaucoup plutôt la négation du présent que l'affirmation du passé.« P. Janet, Les névroses, Paris, Alcan, 1910.

seinen Anteil an der Entstehung dieses Glaubens haben. Es ist dann ferner der periodische, für alle Entwicklung im Menschen wesentliche Wechsel in der progredienten und regredienten Strömung unseres Seelenlebens, der sich der endopsychischen Wahrnehmung bemerkbar macht und bei Heraklit eine durchsichtige symbolische Darstellung erfahren hat: im Weltgeschehen existieren zwei ewig alternierende Prozesse, der Weg des Urfeuers nach unten ⟨ὁδὸς κάτω⟩, der Prozeß der Erstarrung, durch den die Einzeldinge ⟨Natur⟩ entstehen, — und das Übergehen ins Feuer, der Weg nach oben ⟨ὁδὸς ἄνω⟩. Ganz ähnlich lautet die stoische Lehre von der periodischen »ἐκπύρωσις« und »παλιγγενεσία« der Welt; immer entstehen dieselben Menschen, die das gleiche Geschick erfahren.

Ich erinnere hier auch an die Goetheschen Verse aus der »Legende«: »Immer wird es wiederkehren, immer steigen, immer sinken, sich verdüstern, sich verklären, so hat Brahma dies gewollt.« Im paranoischen System Schrebers findet gleichfalls diese Lehre »von dem ewigen Kreislauf der Dinge, der der Weltordnung zugrunde liegt«, Erwähnung. Auf p. 19 seiner »Denkwürdigkeiten usw.« lesen wir: »Indem Gott etwas schafft, entäußert er sich in gewissem Sinn eines Teiles seiner selbst oder gibt einem Teil seiner Nerven eine veränderte Gestalt. Der scheinbar hiedurch entstehende Verlust wird aber wiederum ersetzt, wenn nach Jahrhunderten und Jahrtausenden die selig gewordenen Nerven verstorbener Menschen, denen während ihres Erdenlebens die übrigen erschaffenen Dinge zur körperlichen Erhaltung gedient haben, als ‚Vorhöfe des Himmels'[1] ihm wieder zuwachsen.« Hier ist — wie auch aus anderen Stellen des Buches zur Genüge hervorgeht — das Aussenden und Wiedereinziehen der Libidobesetzungen in dinglicher Weise zur Darstellung gebracht. In endopsychisch wahrgenommenen Libidovorgängen können wir also die gemeinsame Grundlage der Emanations- ⟨beziehungsweise Remanations-⟩ Systeme und bis zu einem gewissen Grad auch der Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen erblicken. Ewigkeit, Zeitlosigkeit ist eine dem Unbewußten wesentliche Bestimmung. Eine psychoanalytische Untersuchung der buddhistischen und vorbuddhistischen Spekulation würde wahrscheinlich eine Beziehung zwischen ihrer Verinnerlichungstendenz und der gering geschätzten Rolle, die der Zeitbegriff[2] in ihr spielt, aufdecken.

Im folgenden gehen wir zu einem anderen Kapitel über: wir wollen nämlich die typischen Begriffe der Welt in aller Kürze vom Standpunkt der Psychoanalyse aus mustern, um festzustellen, welcher Weltbegriff einer solchen Prüfung standhält und sich nicht als durch unbewußte Motive bestimmt erweist. Die Aufgabe der Psychoana-

[1] Der Ausdruck »Vorhöfe des Himmels« kommt auch bei Eckhart vor.

[2] Das scheint auch mit Eigentümlichkeiten des indischen Volksgeistes zusammenzuhängen, »der für das Wann der Dinge nie ein rechtes Organ gehabt hat« ⟨Oldenberg⟩.

lyse ist also eine rein negative. Was uns als wesentlich neurotische, infantile oder primitive Betrachtungsweise der Wirklichkeit erscheint, scheidet aus der Gruppe der Weltanschauungen, die auf objektiven Wert Anspruch erheben, aus, ohne daß die Psychoanalyse es als ihre Aufgabe erachten dürfte, innerhalb dieses Kreises selbst endgiltige Entscheidungen zu treffen. Als rein psychologisch orientierte Wissenschaft hat sie den Erkenntnisinhalt als psychischen Tatbestand hinzunehmen und zu versuchen, auf seine individuellen und generellen Entstehungsbedingungen zurückzugehen, eine erkenntnistheoretische Würdigung liegt ihr fern, sie kann nicht die Giltigkeit von Normen begründen, denn aus der eindringendsten Kenntnis dessen, was ist und geschieht, leitet sich nicht mit innerer Notwendigkeit ab, was sein und geschehen soll. Wer sich für eine kritische Untersuchung, die den Erkenntnisinhalt seiner Geltung, seiner Bedeutung und Tragweite nach nimmt, interessiert, möge die vorzügliche Arbeit eines Wiener Philosophen: Weltbegriff und Erkenntnisbegriff, von Dr. Viktor Kraft[1] einsehen.

Gehen wir vorerst von der fundamentalen Einteilung der Weltbegriffe in monistische und dualistische[2] ⟨eventuell pluralistische⟩ aus, so werden wir auf der einen Seite die materialistische Auffassung den Weltbegriff der psychophysischen Identität, den idealistischen und positivistischen Weltbegriff, auf der anderen Seite den realistisch-dualistischen Weltbegriff vorfinden. Ich füge hinzu, daß sich diese einzelnen Typen trotz des befremdenden, ja verdrehten Eindrucks, den dieser oder jener auf den sogenannten gesunden Menschenverstand machen mag, schließlich nur als konsequente Fortbildungen der naiven, an inneren Widersprüchen reichen Weltansicht, eines »vagen Dualismus« ⟨Jerusalem⟩, herausstellen.

Der Materialismus, die bequemste und plumpste Art, die Verschiedenheit von Seelischem und Körperlichem aufzuheben, ist ja seinem Wesen nach bekannt. Das Seelische mit einem Gehirnvorgang einfach zu identifizieren — wie es der primitive Materialismus tut —, ist offensichtlich falsch, dabei ist er aber doch eine der verbreitetsten Weltansichten. Es ist schon viel weniger grob, wenn man das Seelische als Resultat körperlicher Vorgänge auffaßt oder jenes an diese unlösbar geknüpft denkt. Hier ist bereits ein Dualismus, obzwar noch nicht auf dem Boden der Gleichberechtigung, angedeutet.

Einer gewissen Beliebtheit erfreut sich in philosophischen

[1] Joh. Ambros Barth, Leipzig 1912. — Ich halte mich im nachstehenden an sein Schema.

[2] Diese Gliederung hat mit der metaphysischen Frage nach einem Jenseits, heiße es nun wahres Sein, Ideenwelt, Ding an sich oder Noumenon, unmittelbar nichts zu schaffen. Hier handelt es sich bloß um das psychophysische Problem: Zwei Wesenheiten oder eine? indes die Annahme eines Jenseits zumeist die Tendenz zur Entwertung der gegebenen körperlich-geistigen Welt voraussetzt. Es gibt freilich auch einen metaphysischen Idealismus, der beide Probleme zusammen erledigt. In Wirklichkeit fließen sie leicht ineinander über.

Kreisen der Begriff der psychophysischen Identität. Entweder werden Physisches und Psychisches als Erscheinungsweisen desselben unbekannten Wesens oder als eine zweifache Beschaffenheit des einen Absoluten, als zwei Arten von Eigenschaften, von »Attributen«, von »objektiven Realitätsformen« angesehen. Kraft hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die erste Auffassung ein Subjekt als Träger eines Bewußtseins voraussetzt, indem sich das X »das eine Mal von innen, das andere Mal von außen, das eine Mal direkt in der Selbstwahrnehmung, das andere Mal indirekt, d. h. durch die Sinnesorgane«[1] darstellt. Wir stünden also wieder vor einer Dualität von Sein und Bewußtsein, vor einem Phänomenalismus. In der zweiten Fassung liegt ein wirklicher, allerdings metaphysischer Monismus vor. Diese Ineinsetzung jenseits der Erfahrung hat die deutlich empfundene Verschiedenheit von Geist und Materie zur Bedingung und ist ein bloß spekulativer Gedanke.

Ein Monismus, wenn auch zumeist empirischer Art, ist die Lehre des Positivismus und Idealismus. Vorab eine kurze Bemerkung über die beiden Termini: sie sind keineswegs etwas Eindeutiges. Man spricht von einem subjektiven, objektiven, absoluten, transzendentalen, metaphysischen, erkenntniskritischen, psychologischen, ja »magischen« Idealismus, man unterscheidet den Positivismus Auguste Comtes, von dem eines J. St. Mill, Laas und Avenarius. Beschränken wir uns auf diesen letzteren. Er erhebt das »Bewußtsein zum übergeordneten Begriff, der sowohl Körperliches als Seelisches in völlig neutrale Erlebnisphänomene auflöst. Beide bedeuten nur eine bestimmte Zusammenhangsbeziehung innerhalb des Bewußten (Eingeordnetheit im Natur-, im Ich-Zusammenhang). Derselbe Erkenntnisinhalt kann je nach der Eingliederung, je nach der Betrachtungsweise als seelisch oder körperlich genommen werden«[2]. Diese Trennung gegenüber dem Idealismus, der Bewußtsein und Seelisches gleichsetzt, ist jedoch im letzten Grund nicht haltbar; das Bewußte ist ja seiner Realitätsart nach nichts anderes wie das Seelische und damit ordnen sich Positivismus und Idealismus der gleichen psychoanalytischen Betrachtung unter.

Jeder Idealismus — der nach Krafts überzeugender Darlegung in seiner konsequenten Weiterbildung bewußtseinsimmanenter Subjektivismus werden muß — geht von einer unbewußten Tendenz zur Entwertung der materiellen Außenwelt aus. In der Gestalt des metaphysischen Idealismus beispielsweise läßt er neben der immateriellen Welt der Ideen die niedrigere Welt der Körper und der Wahrnehmung bestehen, der Solipsist hingegen anerkennt überhaupt nur seinen individuellen Bewußtseinsinhalt: das Einzige, was existiert, sind seine Vorstellungen. Als eine Fortsetzung des vorplatonischen metaphysischen Gegensatzes von Erscheinung und

[1] Jodl, Lehrbuch der Psychologie, I. Bd., p. 91.
[2] Kraft, l. c. p. 122ff.

wahrem Sein erweist sich der transzendentale Idealismus oder Phänomenalismus, der uns bloß eine Erkenntnis der Phänomena, aber nicht der erfahrungsjenseitigen Noumena einräumt und in sich nun auch den Gegensatz[1] von Seelisch-Bewußtem und Körperlichem einschließt. Auch diese Kantische Lehre leitet, energisch zu Ende gedacht, zum subjektiven Idealismus über. Der magische Idealismus eines Novalis — ohne nennenswerte wissenschaftliche Bedeutung — fußt auf dem Glauben an die »Gedankenallmacht«: die Körperwelt soll durch den Geist willkürlich beeinflußt werden, höchstes Ziel ist die faktische Aufhebung des Lebens durch den Willen.

Auch andere Gestaltungen des Idealismus: die Monadenlehre Leibniz', die Theorien Berkeleys, der subjektive Idealismus Fichtes, der objektive Schellings, der absolute Hegels bieten der erkenntniskritischen Betrachtung ebensoviele verschiedene Problemstellungen, für den Psychoanalytiker verschwimmen diese Unterschiede gegenüber der ähnlichen psychischen Ausgangssituation, auf deren Beschreibung es mir hier ankommt. Es handelt sich nämlich in allen Fällen um das Verhältnis zur äußeren Realität, deren objektiver Charakter vom Idealismus, wenn nicht aufgehoben, so doch mindestens graduell beeinträchtigt wird. Das Geistige, das von der naiven Weltansicht des Erwachsenen[2] überhaupt nicht als mit einem spezifischen Wirklichkeitsgrad versehen empfunden wird, erhält — wahrscheinlich infolge der von der Außenwelt zurückgezogenen Triebbesetzungen — ein ungewöhnliches, erhöhtes Realitätsgefühl. Ich habe den Ausdruck Triebbesetzungen gewählt, da ich mir vorstelle, daß das Interesse, das wir der Außenwelt entgegenbringen, nicht nur aus libidinösen, zumindest nicht aus »rezentsexuellen«[3] Quellen allein gespeist wird. Dabei ist folgender Unterschied zu beachten. Die Besetzungen, die von den Ichtrieben, namentlich vom Nahrungstrieb, ausgehen, sind infolge der besseren Befriedigung, die diesen Trieben gewöhnlich im Gegensatz zum Sexualtrieb gewährleistet ist, oft von geringer Intensität, ja, hier die Störungen des Kontaktes mit der Außenwelt viel seltener, da beispielsweise beim Nahrungstrieb eine halluzinatorische Besetzung des Erinnerungsbildes des Nahrungsobjektes praktisch wertlos ist, indes beim Sexualtrieb die Besetzungen vor allem infolge der stärkeren Berücksichtigung des Individuellen bei der Objektwahl und der größeren

[1] Der Dualismus von Körper und Seele hat seine Vorbereitung bereits in der späteren Stoa und dem Neupythagoräismus, seine Vollendung bei Augustin gefunden.

[2] Beim Primitiven und beim Kinde ist das Denken noch in reichem Maße sexualisiert, aus dieser Überbesetzung folgt der Glaube an die Allmacht der Gedanken (vgl. Freud, Über Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken, »Imago«, II, 1).

[3] S. Jung, Wandlungen und Symbole der Libido, Jahrb. IV, p. 171 ff, an dieser Stelle wird einem genetischen Begriff der Libido das Wort geredet, »der das Rezentsexuale um einen beliebig großen Betrag an desexualisierter Urlibido erweitert«.

Schwierigkeit der Bedürfnisstillung ihrer Intensität nach erhöht sind, Störungen leicht eintreten und jederzeit der Rückzug auf sich selbst, die Introversion und Wiederbelebung der infantilen Imagines durchführbar ist. Mit Freud wird man die Möglichkeit von Rückwirkungen der Libidostörungen auf die Ichbesetzungen ebensogut zulassen dürfen wie die Umkehrung davon, die sekundäre oder induzierte Störung der Libidovorgänge durch abnorme Veränderungen im Ich. Da diese aber ziemlich selten sind, anderseits die Ichbesetzungen der Außenwelt auch im Falle einer Libidostörung noch aufrechterhalten werden, kann man faktisch, die gestörte Relation zur Umgebung auf den Ausfall des Libidointeresses allein zurückführen. Die endopsychische Wahrnehmung einer solchen Affektablösung ‹Differenzierung› kommt nun in dem Gefühl des Fremden[1], Traumartigen zum Ausdruck. Diese Affektablösung kann nur eine gewünschte, eine vollkommene oder teilweise gelungene sein. Den möglichen Zusammenhang einer solchen psychischen Konstellation mit dem »idealistischen« Standpunkt des Philosophen ersieht man vielleicht aus einer ‹natürlich einseitigen› Bemerkung Schopenhauers: er bezeichnet nämlich geradezu die Gabe, daß einem zu Zeiten die Menschen und alle Dinge als bloße Phantome oder Traumbilder vorkommen, als das Kennzeichen philosophischer Begabung[2]. Nun ist das sicherlich nicht die einzige Bedingung, um ein idealistischer Philosoph zu werden. Wir werden über einige weitere, wahrscheinlich notwendigen Voraussetzungen im zweiten Teil unserer Arbeit handeln.

Ziehen wir die »Denkwürdigkeiten« Schrebers zu Rate, jenes geistvollen Paranoikers, der ein in sich geschlossenes theologisch-philosophisches System errichtete, so erfahren wir daraus, daß sein Verkehr mit übersinnlichen Kräften — von denen er sich sehr bestimmte Vorstellungen macht — in dem Augenblick beginnt, wo die Libidoablösung von der Realität vollzogen wurde.' Auch das dadurch bedingte Gefühl des Fremden fehlt hier nicht:[3] »In der Richtung des Bayrischen Bahnhofs sah ich über die Mauern der Anstalt hinweg nur einen schmalen Streifen Landes, der mir einen durchaus fremdartigen, von der eigentlichen Beschaffenheit der mir wohlbekannten Gegend völlig abweichenden Eindruck machte, man sprach zuweilen von einer ‚heiligen Landschaft'.« Es klingt fast wie eine innere Wahrnehmung der Hand in Hand mit der Ablösung

[1] Stekel, Die Sprache des Traumes, Bergmann, 1911, p. 437. Ferner: Löwenfeld, Über traumartige und verwandte Zustände, Zentralbl. f. Nervenheilk., 20. Bd., 1909. — Goethe: »Trocknet nicht, trocknet nicht, Tränen der ewigen Liebe, Ach, nur dem halbgetrockneten Auge wie öde, wie tot die Welt ihm erscheint!«

[2] Siehe auch C. Ph. Moritz, Anton Reiser, Reklam, p. 96: Beobachtung »eines unserer größten jetzt lebenden Philosophen hinsichtlich der Verwechslung von Traum und Wachen.«

[3] l. c. p. 72.

gehenden Introversion[1] der Libido, wenn Schreber sich an zwei Stellen seines Buches[2] folgendermaßen äußert: »Ein anderes Mal durchquerte ich die Erde vom Ladogasee bis Brasilien und baute dort in einem schloßartigen Gebäude in Gemeinschaft mit einem Wärter eine Mauer zum Schutz der Gottesreiche gegen eine sich heranwälzende gelbliche Meeresflut — ich bezog es auf die Gefahr syphilitischer Verseuchung.« Und die zweite Vision lautet: »Ich habe ferner Erinnerungen, nach denen ich eine Zeitlang in einem Schlosse an irgendeinem Meere gewesen bin, das in der Folge wegen drohender Überflutung verlassen werden mußte und aus dem ich dann nach langer, langer Zeit in die Flechsigsche Anstalt zurückgekehrt bin, in der ich mich auf einmal in den von früher bekannten Verhältnissen wiederfand.«

Es ist nicht ausgeschlossen, daß das in allen möglichen Mythologien und Kulten vorkommende uralte Motiv der Sintflut mit der Rettung eines einzigen Menschen neben anderen Determinanten auch auf die endopsychische Erkenntnis einer zum Stadium des Narzißmus regredierenden Strömung (wir gebrauchen noch immer das Bild!) der Libido zurückgeht. Wir werden also Schreber nicht widersprechen, wenn er findet, »daß in seinen Visonen Methode lag«. Und in der Sintflutsage selbst: der eine tugendhafte Mensch gegenüber den vielen Sündern — diese Fiktion verträgt sich sehr gut mit der narzißtischen Selbstüberschätzung, die sich bei Schreber in dem Glauben an eine unerhörte »Anziehungskraft auf die Gottesnerven« äußert.

Wenden wir uns wieder zu unserem eigentlichen Thema zurück. Das Gefühl des Fremden, das beispielsweise Schreber in den Menschen »flüchtig hingemachte Männer« erblicken ließ, bedeutet nicht viel anderes wie jener Schopenhauersche Eindruck von den Menschen als bloßen Phantomen oder Traumbildern.

Dieses Ineinanderfließen von Traum und Wirklichkeit scheint für die idealistischen Philosophen gewissermaßen von heuristischer Bedeutung für ihre Weltanschauung zu sein. Der Denker, der zuerst in der neueren Philosophie die Frage aufgeworfen hat: Vielleicht ist das Leben ein Traum? — Descartes schreibt in einem Brief[3] an seinen Freund Balzac vom Jahre 1631: »Ich schlafe hier jede Nacht zehn Stunden, und nachdem der Traumgott meinen aller Sorge ledigen Geist lange durch verzauberte Wälder, Gärten und Paläste geführt hat, in denen ich alle Freuden genieße, die die Märchen geschildert haben, vermengen sich allmählich beim Erwachen die Träume des Tages mit denen der Nacht.« In den »Meditationes

[1] Jung erklärt die Sintflut als Introversionssymbol. — Schon in der Ilias (XIV. Ges.) heißt es von Zeus, daß die Liebe seinen Sinn »rings umflutend bewältigt«.

[2] l. c. p. 74, 75.

[3] René Descartes Epistolae, Frankfurt 1692. Epistola CI ad Dominum Balzacium (Officii ergo).

de prima philosophia« stellt er eingangs die Behauptung auf, es lasse sich an allem zweifeln[1], nur nicht daran, daß wir zweifeln[2], also da das Zweifeln ein Denken ist, nicht daran, daß wir denken. Der von ihm gesuchte archimedische Punkt, der völlig gewisse und unzweifelhafte Satz ist dann für ihn das berühmte: Cogito ergo sum, ich denke und in diesem Denken besteht eben mein inneres Sein (Identität, nicht Folgerung). Das Denken ist die unmittelbar gewisse Tätigkeit in uns. Aber, fragt Descartes weiter, bin ich dessen auch wirklich sicher, könnte ich nicht von einem Dämon trotz der klaren und bestimmten Perzeption des Behaupteten getäuscht worden sein? Er geht nun zur Untersuchung des Daseins Gottes über und vermag im weiteren Verfolg nur durch Appellation an die Wahrhaftigkeit Gottes und seine Unfähigkeit zur Lüge die Realität der empirischen Welt zu beweisen.

Wer jemals Einblick in die Gedankengänge und Eigentümlichkeiten eines Zwangsneurotikers gewonnen hat, dem muß die Ähnlichkeit mit den Descartesschen Erwägungen und Zweifeln eine auffällige dünken. Die Isolierung von der äußeren Wirklichkeit, die Überschätzung der Denkrealität, der Zweifel und vielleicht auch die Rolle des Vaters, beziehungsweise Gottes — hiemit sind die hauptsächlichsten Übereinstimmungen aufgezählt. Ich füge hinzu, daß der Vater im Leben Descartes von großem Einfluß gewesen ist. Wenn es wahr ist, daß das Verhältnis zum Vater von vorbildlicher Bedeutung für das religiöse Verhalten eines Menschen ist, so dürfen wir uns nicht wundern, den aufgeklärten Philosophen sein Leben lang in einem respektvollen Verhältnis zur Kirche stehen zu sehen. Für seine Beziehung zu Gott findet Descartes folgende schwärmerische Worte[3]: »Die Überzeugung von dem warmen und innigen Anteil, den das allerhöchste Wesen an unserem Geschick nimmt, wird uns nicht nur mit Dankbarkeit ihm gegenüber erfüllen, sie wird auch das Gefühl einer außerordentlichen unsagbar großen Liebe zu ihm in uns wachrufen, ein Gefühl, das so mächtig zum Ausdruck gelangen kann, daß ihm sogar nichts von der sinnlichen Lebhaftigkeit und Glut, mit der die Liebe zu einem irdischen Geschöpf verknüpft ist, zu fehlen braucht.« Die sinnliche Liebe zu Frauen scheint indes im Leben des Philosophen im allgemeinen keine allzugroße Rolle gespielt zu haben. »Les enchantemens de voluptez«, berichtet sein erster Biograph Baillet[4], »ne purent agir

[1] Es gebe auch kein zuverlässiges Kriterium, um zu entscheiden, ob wir in diesem Augenblick träumen oder wachen.

[2] Ganz ähnlich schon Augustin: »Indem ich zweifle, weiß ich, daß ich der Zweifelnde bin«, und so erzeugt gerade der Zweifel die Überzeugung von der Realität des bewußten Wesens. An einer anderen Stelle: »Tu, qui vis te nosse, scis esse te? Scio. Unde scis? Nescio. Simplicem te scis an multiplicem? Nescio. Moveri te scis? Nescio. Cogitare te scis? Scio«. — Verwandt ist der Ausgangspunkt des Philosophierens bei Occam und Campanella.

[3] Akademieausgabe, IV. Bd., p. 608 und 609.

[4] A. Baillet, La vie de Mr. des Cartes, Paris 1691, Chap. VIII, p. 39.

en luy que très-foiblement contre les charmes de la philosophie et des mathématiques.«

Es liegt vielleicht ein tiefer psychologischer Sinn darin, daß für Descartes die Realität der Außenwelt aus der Existenz jenes so persönlich gestalteten Gottes folgte. Ludwig Feuerbach hat den wahren Sachverhalt folgendermaßen formuliert: »Alle Gewißheit von Dingen außer uns ist uns vermittelt durch die Urtatsache von der Existenz anderer Menschen ‹‚alter ego'›. Denn ‚Ich' bin zugleich ein ‚Du' für den Nächsten.«

Soll man es wagen, Einzelheiten aus der Lebensgeschichte des Descartes mit seiner Stellung zum Vater in Zusammenhang zu bringen? Es hat im Leben des Philosophen — bald nach dem Abgang von der Schule — eine Periode gegeben, in der eine mystische Naturstimmung den anfänglichen Skeptizismus ablöste: es existiert, hieß es damals, nur eine lebendige Kraft in den Dingen, das ist die Liebe, das Mitgefühl und die Harmonie. Wie weit sind wir hier von jenem Zweifel an der Realität alles und jeden entfernt, der den ersten Abschnitt der »Meditationes« durchdringt! Muß es gerade ein Zufall sein, daß der junge Descartes nicht lange nach Ablauf dieser pantheistischen Epoche seines Denkens in die Dienste der aufstrebenden, freiheitlich gesinnten Niederlande trat und es vermied, an den inneren Kämpfen, die in seinem Vaterlande wüteten, teilzunehmen? Der auch äußerlich[1] dokumentierte Versuch, zur Unabhängigkeit zu gelangen, droht ihn aber in seinem Denken der Realität der Außenwelt zu entfremden — worauf die einleitenden Sätze der »Meditationes« hinzudeuten scheinen[2] —, bis er auf dem Umwege über Gott in alte Bahnen zurücklenkt und sein normales Verhältnis zur Umgebung wiedergewinnt.

Der oben erwähnte Vergleich des Lebens mit einem Traum ist natürlich längst vor Descartes gemacht worden. Wir treffen ihn in den indischen Veden und Puranas, bei Plato, Sophokles, Shakespeare und Calderon, dessen bekannte Dichtung Schopenhauer »ein gewissermaßen metaphysisches Drama« nennt.

Ich möchte schon jetzt[3] einem Mißverständnisse vorbeugen, das möglicherweise aus meiner Nebeneinanderstellung des Philosophen Descartes und eines beliebigen Zwangskranken entstanden sein könnte: es fällt mir nicht ein, zu behaupten, daß beide völlig identisch seien. Ein großer Denker, bei dem man ähnliche neurotische Züge nachweist, ist viel mehr, wenngleich er in manchen Fällen

[1] Descartes nahm Kriegsdienste in fremden Ländern. — Bezüglich der Reiselust des Philosophen verweise ich auf meinen Aufsatz »Zur Psychoanalyse des Reisens«, Imago, I, 5.

[2] »Quil falloit nier ‹aumoins pour quelque têms› qu'il y eût un Dieu; que Dieu pouvoît nous tromper; qu'il falloit révoquer toutes choses en doute; que l'on ne devoit aucune créance aux sens; que le sommeil ne pouvoit se distinguer de la veille« (Baillet).

[3] Man entschuldige die nun folgende längere Abschweifung, die in manchem wesentlichen Stück streng genommen in den zweiten Teil der Arbeit gehört.

auch ein Zwangsneurotiker ist. So wie wir mit dem pathologischen Experiment arbeiten, bedient sich vielleicht das Genie[1] gewissermaßen seines eigenen krankhaft veränderten Persönlichkeitsteiles, um mikroskopisch vergrößert das zu schauen, was dem gesunden Menschenverstand ewig entgeht. Ich will mich durch ein erfundenes Beispiel deutlicher machen. Die Tatsache der Determiniertheit des Willens ist wohl eine feststehende: aber der normale Mensch fühlt sie nicht, man wird ihm nicht leicht ausreden können, daß sein Wille völlig frei sei. Es mußte denkbarerweise ein einzelner kommen, der sich — was in der Neurose der Fall sein kann — nicht als den nach Willkür schaltenden Urheber seiner Handlungen empfindet, um den richtigen Tatbestand zu erraten[2]. Mit einem Wort: Nervöse Störungen können einen heuristischen Wert besitzen, indem sie den besonders befähigten Geist in eine bestimmte Richtung einstellen, ermöglichen sie es ihm, neue Seiten des Daseins zu entdecken. Man kann vielleicht die Behauptung wagen, daß die Neurosen den Fortschritt machen, es ginge jedoch entschieden zu weit, sie für den Fortschritt zu erklären.

So berechtigt es nun auch in manchen Fällen ist, die verdrängten Triebkräfte des Unbewußten bloß als Agens — ohne nennenswerten inhaltlichen Einfluß auf die Denkprodukte des Philosophen — zu betrachten, so begründet ist in anderen Fällen die Annahme einer materialen Determinierung durch unbewußte Phantasien. Zwischen einer bloßen Steigerung der im Ichbetrieb vorhandenen Anlagen und einer stärkeren Vermengung mit dem Sexualtrieb im einzelnen Falle zu entscheiden, ist bisweilen fast unmöglich. Die größere oder geringere Anerkennung bei den anderen ist ebenfalls kein zuverlässiges Kriterium in der Frage nach dem Anteilsverhältnis des Wunsch- und Erkenntnismaterials. Was subjektiven Wert für den Neurotiker besitzt, kann immer auch einen mehr oder weniger objektiven ‹Massen-› Wert darstellen, d. h. mehr oder minder allgemein giltig werden. Nicht ein ‹fiktiver?› Wert an sich spielt in den Augen der Mehrzahl eine Rolle, sondern die Frage, ob das betreffende Geistesprodukt die Gemütsbedürfnisse möglichst vieler Menschen befriedigt. Und da ist zu sagen, daß die sogenannten interessanten Philosophen, ein Platon, ein Schopenhauer vielleicht weniger Erkenntnis- und mehr Wunschmaterial bieten als beispielsweise ein Locke, ein Spencer, ein Auguste Comte, dabei

[1] Man hat der Psychoanalyse — mit Unrecht, wie mir scheint — vorgeworfen, daß sie das Genie verdächtige und verkleinere. Sie hat bloß — was keineswegs selbstverständlich schien — nachgewiesen, daß auch der Genius nicht von oben kommt, sondern aus dunkler Tiefe nach oben geht. Sie hat ferner zwischen Echtem und Falschem oder sagen wir: zwischen objektiver Erkenntnis und subjektiver Phantasie unterscheiden gelehrt. Ihr Fehler war freilich bisweilen, die Dinge ohne die nötigen Einschränkungen und in allzu schroffer, einseitiger Form geschildert zu haben.

[2] Ich behaupte nun aber keineswegs, daß sich der Vorgang tatsächlich so abgespielt hat.

aber viel weiter reichende Wirkungen erzielt haben. Sie heißen den interessant, dessen gleichgestimmtes Unbewußte sie mitschwingen lassen. Die größere oder geringere Allgemeinheit der Komplexe und die Art ihrer Darstellung ‹die intellektuelle Blendung› entscheidet über ihre Aufnahme bei den anderen.

Bei der zweiten Gruppe von Denkern, den nüchternen, handelt es sich nur zum geringsten Teil um das Ausleben der Komplexe und ein solches durch das Unbewußte nicht wesentlich gefälschte Weltbild verdankt seine Entstehung bloß einem kräftigen Forschertrieb, zu dem sich eine in Wißbegierde sublimierte Libido als Verstärkung gesellt. Der bei diesen Denkern nicht zu unterschätzende Anteil der Ichtriebe soll noch im Verlauf unserer Arbeit zur Sprache kommen.

Auf dieser nicht mehr mythologischen Stufe des Erkennens hätte es keinen Sinn, das Unbewußte für die Forschungsresultate verantwortlich zu machen, da die Libido hier bloß als Motor des Denkens wirkt. Es wäre geradeso, wie wenn man aus dem Brennmaterial der Lokomotive die Eigentümlichkeit der durchfahrenen Landschaft herleiten wollte.

Die vorläufige Unterscheidung von nüchternen und mythologischen Philosophen deckt sich ungefähr mit der von »Denkern« und »Schauern« ‹Chamberlain›, wozu ich bemerke, daß diese Bezeichnungen nur ein Mehr oder Minder, d. h. eine vorwaltende Anlage des Geistes ausdrücken. Vielleicht sind eigentliche »Weltanschauungen« bloß die Schöpfungen dieses visuellen Typus, dem der Typus des Dichters so nahesteht[1]. Ich erinnere nur an Plato. Es sei mir gestattet, über dieses Vorbild eines idealistischen Philosophen noch Einiges zu sagen.

Wenn wir ihn in die Nähe der Künstler stellen durften, so verdankt er dies nicht nur der hohen Kunst seiner Sprache, sondern auch seiner ganzen persönlichen Art, bildlich aufzufassen. Wer entsinnt sich nicht des glänzenden Vergleiches des irdischen Daseins mit dem Aufenthalt in einer unterirdischen Höhle am Anfang des siebenten Buches der »Republik«? Wieder im »Phädros« erscheint Plato die Seele unter dem Bilde eines Gespannes. Der vernünftige Seelenteil ‹λογιστικόν› ist der Lenker zweier geflügelter Rosse: eines edlen ‹des θυμοειδές› und eines unedlen ‹der ἐπιθυμία›. Im »Staate« endlich wird der begehrende Seelenteil mit einem Hunde verglichen. Es sind aus der Traumdeutung bekannte Symbole, teilweise der funktionalen Kategorie[2], die als unvergeßliche Eindrücke in uns haften.

[1] Der halluzinatorische Charakter des Unbewußten dürfte bei den »Schauern« ein gewichtiges Wort mitzureden haben. Man könnte vielleicht kurz und ungenau sagen: Bei diesen findet eine Regression von Gedanken zu Bildern statt, während umgekehrt der Dichter aus Bildern einen gedanklichen Zusammenhang zu gewinnen sucht.

[2] H. Silberer: Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinationserscheinungen hervorzurufen und zu beobachten. Jahrb. I, p. 517.

Platon der Künstler stellt in dem eben erwähnten Höhlenvergleich die Idee des Guten, die bei ihm wohl der Gottheit gleichkommt, durch das Bild der Sonne dar, bei deren Anblick der aus der Höhle Tretende Schmerz empfände, kaum vermöchte er die Helligkeit der Flamme zu ertragen. Wer den Nachtrag zu der Arbeit Freuds über Schreber[1] kennt, wird sich der Vermutung nicht erwehren können, daß das dort über das Verhältnis zur Sonne Gesagte denkbarerweise auch bei Plato seine Anwendung findet. Ich setze die bezeichnenden Stellen aus dem Aufsatz hieher: »Auf p. 48[2] erwähne ich das besondere Verhältnis des Kranken zur Sonne, die ich für ein sublimiertes ‚Vatersymbol' erklären mußte. Die Sonne spricht zu ihm in menschlichen Worten und gibt sich ihm so als ein belebtes Wesen zu erkennen. Er pflegte sie zu beschimpfen, mit Drohworten anzuschreien, er versichert auch, daß ihre Strahlen vor ihm erbleichen, wenn er gegen sie gewendet laut spricht. Nach seiner Genesung rühmt er sich, daß er ruhig in die Sonne sehen kann[3] und davon nur in sehr bescheidenem Maße geblendet wird, was natürlich früher nicht möglich gewesen wäre ‹Anmerkung auf p. 139 des Schreberschen Buches›.«

»An dieses wahnhafte Vorrecht, ungeblendet in die Sonne schauen zu können, knüpft nun das mythologische Interesse an. Man liest bei S. Reinach[4] ‹nach Keller, Tiere des Altertums›, daß die alten Naturforscher dieses Vermögen allein den Adlern zugestanden, die als Bewohner der höchsten Luftschichten zum Himmel, zur Sonne und zum Blitze in besonders innige Beziehung gebracht wurden. Dieselben Quellen berichten aber auch, daß der Adler seine Jungen einer Probe unterzieht, ehe er sie als legitim erkennt. Wenn sie es nicht zustande bringen, in die Sonne zu schauen, ohne zu blinzeln, werden sie aus dem Nest geworfen.«

»Über die Bedeutung dieser Tiermythos kann kein Zweifel sein. Gewiß wird hier den Tieren nur zugeschrieben, was bei den Menschen geheiligter Gebrauch ist. Was der Adler mit seinen Jungen anstellt, ist ein Ordale, eine Abkunftsprobe, wie sie von den verschiedensten Völkern aus alten Zeiten berichtet wird.« Folgen nun einige Beispiele.

»Der Adler, der seine Jungen in die Sonne schauen läßt und verlangt, daß sie von ihrem Lichte nicht geblendet werden, benimmt sich also wie ein Abkömmling der Sonne, der seine Kinder der Ahnenprobe unterwirft. Und wenn Schreber sich rühmt, daß er ungestraft und ungeblendet in die Sonne schauen kann, hat er den mythologischen Ausdruck für seine Kindesbeziehung zur Sonne

[1] Freud: Nachtrag zu dem autobiographisch beschriebenen Falle von Paranoia (Dementia paranoides). Jahrb. III, p. 588.

[2] Jahrb. III, p. 48.

[3] Von mir im Druck hervorgehoben.

[4] Cultes, Mythes et Religions, T. III, 1908, p. 80 (Anmerkung Freuds).

wiedergefunden, hat uns von Neuem bestätigt, wenn wir seine Sonne als ein Symbol des Vaters auffassen.«

Um zu unserem Ausgangspunkt zurückzukehren: drückt möglicherweise der Höhlenvergleich für den, der an keinen Zufall im Psychischen glaubt und die typischen Bilder des Unbewußten kennt, auch eine Mutterleibsphantasie[1] aus, so dürfen wir wiederum in der Sonne, der Idee des Guten, ein sublimiertes Vatersymbol vermuten und in der Unfähigkeit, anfangs ungeblendet in die Sonne zu schauen, könnten wir die mythologische Äußerung eines Zweifels an der Abstammung vom Vater erblicken. Im zweiten Teil dieser Abhandlung soll die Bedeutung eines derartigen infantilen Zweifels für die Systembildung der Philosophen erörtert werden. Der Aufstieg zur Welt der Ideen hingegen würde im Bilde einer Geburt die Verschiebung der Libidobesetzung von der Mutter zum Vater, eine Entwicklung[2] anzeigen. Diese Überleitung scheint von großer Bedeutung für die Entstehung von Philosophie und Religion zu sein.

Wir haben erst durch die Psychoanalyse die Vorbildlichkeit des Sexuellen für das Verhalten des Individuums erkennen gelernt. Kühle oder feindselige Einstellung zur Frau, die wieder in der Beziehung zur Mutter ihre Quelle haben dürfte, hat leicht die Neigung, sich zu verallgemeinern[3] und die Beurteilung der Sinnenwelt zu beeinflussen. Hieraus erwächst oft die allzu hohe Schätzung der rein geistigen Wirklichkeit. Die ganze sinnenfeindliche Position des Platonismus, die in dem Christentum und seinem Willen zur Entwertung der gegebenen Realität zwei Jahrtausende nachklang, wurzelt nur zum Teil in den individuellen Lebensbedingungen ihres Urhebers, zum größeren Teil hat sie ihren Ursprung in den Libidowandlungen der griechischen Gesamtpsyche. Es wäre eine eines psychoanalytisch geschulten Kultur-

[1] Vgl. das orphische σῶμα — σῆμα! Plato ist durch die orphische Religion sehr beeinflußt. Bezüglich der Mutterleibsphantasie, deren Bedeutung und Häufigkeit verweise ich auf Freud (»Traumdeutung«, p. 198 und 199) und Stekel (»Die Sprache des Traumes«, p. 284 ff.). — Um empörte gegnerische Stimmen zu beschwichtigen, bemerke ich noch dies: Die Aufdeckung der tiefsten Schicht will nicht mit einer erschöpfenden Darstellung des möglichen Ideengehaltes jener Bilder verwechselt werden.

[2] Vielleicht lassen sich die nachstehenden Ausführungen Bachofens (»Das Mutterrecht«, Stuttgart 1901, p. XXVII) als Ergänzung zu dem oben Gesagten auffassen: »In der Hervorhebung der Paternität liegt die Losmachung des Geistes von den Erscheinungen der Natur, in ihrer siegreichen Durchführung eine Erhebung des menschlichen Daseins über die Gesetze des stofflichen Lebens. Ist das Prinzip des Muttertums allen Sphären der tellurischen Schöpfung gemeinsam, so tritt der Mensch durch das Übergewicht, das er der zeugenden Potenz einräumt, aus jener Verbindung heraus und wird sich seines höheren Berufes bewußt. Über das körperliche Dasein erhebt sich das geistige und der Zusammenhang mit den tieferen Kreisen der Schöpfung wird nun auf jenes beschränkt. Das Muttertum gehört der leiblichen Seite des Menschen an und nur für diese wird fortan sein Zusammenhang mit den übrigen Wesen festgehalten, das väterlich-geistige Prinzip eignet ihm allein... Das siegreiche Vatertum wird ebenso entschieden an das himmlische Licht angeknüpft, als das gebärende Muttertum an die allgebärende Erde«.

[3] Vgl. den Ausdruck »Frau Welt«.

historikers würdige Aufgabe festzustellen, was die Ursache des mächtigen Verdrängungsschubes im achten und siebenten vorchristlichen Jahrhundert, nach Rhode der wichtigsten Periode griechischer Entwicklung, gewesen sein mag. Möglich, daß die Verdrängungswelle von Ägypten herüberflutete. Seit dieser Zeit tritt in der griechischen Volksseele jener Zwiespalt zwischen Bewußtem und Unbewußtem, zwischen Apollinischem und Dionysischem — um die berühmte und völkerpsychologische bedeutsame Unterscheidung Nietzsches in der »Geburt der Tragödie usw.« zu gebrauchen — immer wieder auf. Die Bedeutung dieses Widerstreites für die griechische Ethik hoffe ich einmal in anderem Zusammenhang darlegen zu können. Die Seele ist vom Leibe zu reinigen als einem befleckenden Hindernisse — das ist das Ziel des in jener Epoche blühenden, an die Tendenzen anderer Reinheitsreligionen: des Brahmanismus oder Zoroastrismus, gemahnenden orphischen Geheimdienstes. Was hier gehändigt und geläutert wurde, strömte ursprünglich in wilden Wellen von den Bergen des Nordens herunter: ich meine den Dionysoskult thrakischer[1] Herkunft. Seine Ergänzung findet der orphische Glaube im pythagoräischen Geheimbund, dem auch der Leib ein Kerker der in ihn gebannten, aus höheren Regionen verirrten Seele ist. Ägyptische und vielleicht auch indische Einflüsse sind bei Pythagoras zu verspüren. Der Dienst des Dionysos und die Askese des großen Reformers bezwecken eigentlich dasselbe. Es gibt ja zwei Möglichkeiten, mit der lästigen Sexualität fertig zu werden: entweder man verdrängt seine Libido oder man entledigt sich ihrer durch fortgesetzte Realübertragung. Das zweite Verfahren, durch rücksichtslose Hingabe an die Natur ihrer überdrüssig zu werden, das Schwelgen »in impuris naturalibus« ⟨Nietzsche⟩ scheint dann wieder in der Schule der Kyniker aufzuleben. Diese will aber durchaus nicht den Menschen von der Welt ablösen, sondern nur den Einzelnen mitten in der Welt von deren Herrschaft über seinen Willen freimachen[2]. Der Zynismus entspringt nämlich im letzten Grunde nicht einer freudigen Wertschätzung der natürlichen Triebe, sondern einer Erniedrigungstendenz im Sinne einer Ablehnung. So paradox es auch klingt: der Überempfindliche wehrt sich oft durch Zynismen ⟨ein Schutzcharakter des Schamhaften⟩. So wie ein Feigling, wenn er gereizt wird, am gefährlichsten werden kann.

Die uns überlieferten Aussprüche der Kyniker kommen unserer Auffassung stark entgegen. Antisthenes soll gesagt haben: »Könnte ich der Aphrodite habhaft werden, so würde ich sie erschießen«.[3] Von einem anderen wird berichtet, er habe sich geäußert: »Lieber will ich verrückt sein als genießen«.[4]

[1] Der thrakische Ursprung ist nach neueren Untersuchungen nicht feststehend.
[2] Siehe J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte, II. Bd.
[3] frg. 35 ⟨Mullach, Fragmenta philosophorum graecorum II. Paris, Didot 1867, p. 274 ff.⟩.
[4] frg. 65. Diog. Laert. VI, 3.

Auch die hedonische Meß- und Rechenkunst, Ausdruck einer an Instinkten ärmer gewordenen Zeit, die mißtrauisch in die Zukunft blickt, zeigt immer mehr ihr wahres Gesicht: um sich gegen die Herrschaft der Triebe zu sichern, strebt sie Leidlosigkeit an, die Meeresstille des Gemüts; Ruhe und Glück ist nur im Tode, lehrt Hegesias, der »πεισιθάνατος«, wie der Verfasser der Schrift »Der Selbstmörder durch Nahrungsverzicht« (»ἀποκαρτερῶν«) genannt wurde. Die Ehelosigkeit dieser Männer entspringt nicht minder dem neurotischen Dualismus von Bewußtem und Unbewußtem.

In diesen Jahrhunderten der Verdrängung, wo die Seele dem Leibe entfliegen und sich mit der Gottheit vereinigen will, ist kein Platz für die Frau. In der harmonischen, hellen Welt Homers, vielleicht viel später noch bei Herodot[1], hören wir zum ersten- und zum letztenmal starke Gefühlstöne als Ausdruck der Beziehungen zwischen Mann und Weib. Um Helenas[2] willen kämpft man vor Troja, Hektor nimmt Abschied von Andromache. Diese Klänge verstummen fortan. Was an zärtlichen Regungen in der Seele des Mannes keimt, wird zur Knabenliebe[3] verwendet, die ihren sublimsten, leuchtendsten Ausdruck im »Gastmahl« des Plato[4] erhalten hat. Alle Wissenschaften und Künste stammen aus dem Eros, heißt es dort. Trotzdem wird Eros dem Menschen zum Feinde. Äußere Umstände gleicherweise wie innere führen zu einer immer größeren Isolierung des einzelnen, der Stoiker bedarf keiner Güter mehr, da er das Himmelreich in sich selber, in seines Unbewußten wunscherfüllender Instanz trägt. Die Ethik wird vollkommen individualistisch; die Kyniker der vorchristlichen Zeit nehmen bereits die Anschauungen der Mönche des dritten und vierten Jahrhunderts vorweg: die Apolitie, die Verachtung der Welt, die Freiheit von Menschen, Bedürfnissen und Meinungen[5]. So sieht der Boden aus, der das Christentum vorbereitete.

Schüchtern erst und dann mutiger wagt sich in diesem ein Marienkultus hervor, im mittelalterlichen Minnedienst findet dann der Mensch jene veredelten Beziehungen zur Frau wieder[6], entwickelt sich jener Frauenkultus, in dem es die folgenden Jahrhunderte auf Kosten des homosexuellen Fühlens so weit gebracht haben. Schopenhauer bezeichnet eine vereinzelte Reaktion dagegen.

Wenn wir im Auge behalten, daß die Homosexualität aus dem

[1] Vgl. Gomperz, »Griechische Denker«, II. Bd.

[2] Spätere griechische Schriftsteller haben sich bezeichnenderweise darüber lustig gemacht, daß die Ilias den Kampf um die Frau besang.

[3] Dorischen Ursprungs. Die Jonier haben eine abweichende Entwicklung durchgemacht.

[4] In den »Gesetzen« wird die Knabenliebe aufs schärfste verurteilt!

[5] Vgl. Jodl, Geschichte der Ethik, I. Bd.

[6] In der hellenistischen Periode spannen sich zwischen den Geschlechtern Fäden einer vergeistigten Sinnlichkeit an, die an das achtzehnte Jahrhundert erinnern. — Ich weiß sehr genau, daß das Verhalten der Römer zur Frau ein anderes wie das der Griechen war, bin aber mit Absicht hier nicht darauf eingegangen.

Verhältnis zum Vater ihre stärkste Anregung empfängt und eine ursprünglich intensive Fixierung bei der Mutter voraussetzt, werden wir nicht erstaunt sein, Plato durch den Mund des Sokrates, einer Neuauflage des väterlichen Ideals, sein Leben lang sprechen zu hören. Für die im »Symposion« gefeierte Knabenliebe[1] aber läßt sich folgende Erklärung geben: Wenn der Betreffende Vater wird ‹ich meine nicht: physischer Vater›, identifiziert er sich mit seinem eigenen Erzeuger und liebt, indem er die alte väterliche Rolle den Knaben gegenüber durchführt, eigentlich seine eigene Jugend, sich selbst. Jener Narzißmus hat dann bei Aristoteles in der Schilderung des sich selbst genießenden, ewig seligen Gottes großartigen Ausdruck gefunden — was wieder an die Liebe erinnert, mit der sich Gott bei Spinoza selbst liebt. Auch die heterosexuelle Richtung verrät noch ihren Einfluß in der Liebe vorzugsweise zu solchen Knaben, deren Aussehen ein mädchenhaftes ist.

Bei einem Individuum wie Plato, dem wir ein besonders hohes Maß von Sublimierungsfähigkeit werden zusprechen müssen, dürfen wir eine ebenso starke Ablehnung alles Grobsexuellen erwarten. Vieles deutet darauf hin: seine Seelenlehre, diese ganze Auffassung des Verhältnisses zwischen Leib und Seele, die Sehnsucht der Seele nach ihrer wahren Heimat, der idealen Welt, der Unsterblichkeitsglaube[2] — der eigentlich im Widerspruch mit seiner Ideenlehre steht —, die nur scheinbar überbrückte Kluft zwischen dem göttlichen *λογιστικόν* und dem vergänglichen *ἐπιθυμητικόν* in der menschlichen Brust, endlich der Kultus der unsinnlichen Begriffe, der sich nach einem treffenden Worte Iherings einen Begriffshimmel errichtet.

Furcht vor übermächtigen Sinnen — wir würden sagen: Ablehnung drängender Triebe — hielt auch Nietzsche[3] für den Grund des Idealismus Platos, in dem der Künstler und der Theolog nie zur Versöhnung gelangten. Nur halbwegs gesicherte psychoanalytische Aufschlüsse über die Beziehung von Philosophie und psychosexueller Konstitution bei Plato zu geben — Plato selbst nennt den Eros den philosophischen Zeugungstrieb —, ist bei der nicht allzugroßen Ausführlichkeit der Nachrichten über sein Leben und der Ungeeignetheit des Materials ein Ding der Unmöglichkeit. Wir sind daher hier wie anderwärts bloß auf Vermutungen angewiesen.

Wir wissen, daß Plato nach dem Tode des Sokrates aus äußeren, politischen und wahrscheinlich auch aus inneren Gründen Athen verließ und erst nach beiläufig zehnjähriger Reise nach Athen zurückkehrte. In der Fremde mag die Sehnsucht nach dem verlorenen väterlichen Ideal des Lehrers den herangereiften Schüler zur Abkehr von der äußeren Welt und zu jener Vertiefung in sich selbst ver-

[1] Plato sagte, daß es gar keine platonische Philosophie geben würde, wenn es nicht so schöne Jünglinge in Athen gäbe.

[2] Zwischen Todesfurcht, die Unsterblichkeit fordert, und unbefriedigter Sexualität besteht ein Zusammenhang ‹die Wünsche sind das Unsterbliche›.

[3] »Die fröhliche Wissenschaft«, p. 329.

anlaßt haben, die die Voraussetzung einer Lehre war, in der die Ideen allein objektive Realitäten und Sitz aller Wesenheit und Wahrheit, umgekehrt die Erscheinungen der Sinnenwelt unzulängliche Abbilder derselben sind. Die Erinnerungen seiner Jugendzeit scheinen bei Platos Heimkehr verstärkten Einfluß auf ihn gewonnen zu haben. Dafür spricht, daß die Schriften dieser Periode sich wieder mit Vorliebe zur Persönlichkeit des Sokrates zurückwenden, die Überhandnahme der mythischen Form verrät vielleicht auch eine größere Nähe des Unbewußten. Jetzt entsteht der »Phädros«, das »Symposion«, der »Phädon«, Werke, in denen die Erhebung zur Erkenntnis der Ideen, die Auffahrt der Seele zum überhimmlischen Ort ihre vollendetste künstlerische Gestaltung erhalten hat.

Nur scheinbar entflieht Plato auf den Flügeln der Seele irdischen Begehrungen und Leidenschaften, in Wirklichkeit kehrt er auf den Gipfelpunkt seines Schaffens zum »tiefsten, allertiefsten Grund« zurück, »umschwebt von Bildern aller Kreatur«. Jeder Himmelsflug führt tatsächlich ins bodenlose Unbewußte hinab. »Versinke denn! Ich könnt' auch sagen: Steige! 's ist einerlei«[1].

Im »Staate« läßt Plato der Dreiteilung der Seele in ziemlich gezwungener Parallele die Dreiteilung der Stände entsprechen. Der Staat wiederum ist für den Philosophen eine Welt im kleinen. Ich habe dieses Beispiel angeführt, um den Übergang zu einer Behauptung zu finden: daß nämlich das ganze Altertum von der Voraussetzung ausging, der Mensch sei ein Mikrokosmos. Erst Schopenhauer[2] ist zu dem entgegengesetzten Bilde des Kosmos als Makranthropos gekommen, »sofern Wille und Vorstellung ihn wie sein Wesen erschöpft«. Er hat insoweit recht, als der Mensch eigene bewußte und unbewußte Regungen in die Außenwelt projiziert, der Mensch ist für sich tatsächlich das größte Hindernis, um zur Welt zu gelangen. In unzähligen Fällen stellt er, indem er ein Weltbild zu geben glaubt, nichts anderes wie sein eigenes Unbewußtes, eigene psychische Strukturverhältnisse mit Hilfe des Materials der Außenwelt dar. Denn er weiß nichts von diesem Prozesse der Einfühlung, im Bilde kommt ihm bloß sein eigenes[3] Wesen entgegen.

Der »Urmythos aller Mythen« ⟨H. St. Chamberlain⟩, die Annahme einer Identität von Geschautem und Gedachtem, Natur und Vernunft, Denken und Sein beruht in der einen seiner möglichen Gestaltungen auf dem Mißverständnis einer anthropomorphen,

[1] Vgl. Augustinus: »Ich werde mich also auch noch über diese Kraft meiner Natur erheben, schrittweise emporsteigend zu dem, der mich bereitet hat; werde kommen zu den Gefilden und weiten Palästen meines Gedächtnisses«. ⟨Bek. Buch X, Kap. VIII; zit. bei Jung, Wandlungen und Symbole der Libido⟩.

[2] Die Welt als Wille und Vorstellung, II. Bd., Kap. 50.

[3] Novalis, Die Lehrlinge zu Sais: »Erkennen sie in der Natur nicht den treuen Abdruck ihrer selbst: Sie selbst verzehren sich in wilder Gedankenlosigkeit. Sie wissen nicht, daß ihre Natur ein Gedankenspiel, eine wüste Phantasie ihres Traumes ist. Jawohl ist sie ihnen ein entsetzliches Tier, eine seltsam abenteuerliche Larve ihrer Begierden«.

die eigene Libido projizierenden Anschauungsweise, die in dem Sein immer nur sich selber finden kann. So kam Schopenhauer, der auch hier angeführt werden muß, dazu, beispielsweise in der Schwerkraft eine Äußerung des »Willens« zu erblicken. Und für diese Art, die Dinge zu betrachten, gilt das Wort des Novalis: »Die Welt ist ein Universaltropus des Geistes, ein symbolisches Bild desselben.« Bei Fichte, Schelling und Hegel, auf die ich in diesem Zusammenhang nicht näher eingehen kann, ist jene Identitätstheorie in abstrakten Gedankenverknüpfungen wieder zu hohen Ehren gelangt. Es sind bei dieser Einheitslehre zunächst zwei entgegengesetzte Schlußfolgerungen möglich. Wer in seinem Innern das Drängen von dumpfen Kräften verspürt und sich als Tätigkeitszentrum empfindet, wird nur allzuleicht geneigt sein, die Beseeltheit der Außenwelt zu überschätzen. Daher auch der Pantheismus der Jugend. Anders bei jenem, der, durch kein geschäftiges Weben der Seele gestört, die Dinge um sich mit leidenschaftslos spiegelndem Auge auffängt. Ihm wird das All zu einem leblosen, seelenlosen Mechanismus und sein eigenes Psychisches also auch. Natürlich ist der oben gebrauchte Ausdruck »Schlußfolgerungen« etwas irreführend: es handelt sich nicht um logische Konklusionen, sondern um einen gefühlsmäßigen Eindruck, der durch die Libidokonstellation des betreffenden Individuums mitbedingt ist.

In archaischen Zeiten hat gewiß die erstere Anschauung allein geherrscht. Damals waren weitaus mehr Objekte der Außenwelt, lebendige und leblose, mit Libido primär besetzt als später, die Sonne war nicht ein Vatersymbol, sondern etwas, dem eine — sagen wir — gleich starke Libido wie einem Vater entgegengebracht wurde. Nachträglich, mit zunehmender Exklusivität und Konzentration der Libido, konnte ein Libidostärkeäquivalent wie beispielsweise die Sonne oder die Erde als Vater- oder Muttersymbol verwendet werden. Es eignete sich dazu, da es nicht mehr Libidobedeutung besaß. Um bei unserem Exempel zu bleiben: ich glaube auch, daß ursprünglich bereits oder wenigstens sehr frühe (in diesem Fall immerhin sekundär) der Sonne und der Erde eine differenzierte Libido infolge eines verschiedenen, sozusagen physischen Entgegenkommens gewidmet wurde. Die Erde ist etwa in jener prähistorischen Zeit als wirkliche Urmutter, die Sonne als wirklicher Urvater verehrt worden. Im Verlaufe einer Entwicklung, deren Dauer wir nicht abzuschätzen vermögen, hat sich die Libido von vielen Objekten zurückgezogen, sich teils für die nunmehr als solche geltenden Liebesobjekte verstärkt, teils sublimiert und jetzt erst konnten die der Urlibido ledigen Objekte als Symbole — wie wir es noch immer im Traum, in der Dichtung, in der Neurose[1] und

[1] Freud deutete einmal den Angstanfall eines Patienten, den dieser bei einer Erdarbeit bekam, als die Sonne ihn beschien, nach den eigenen Angaben des Kranken dahin, daß er Angst vor dem zusehenden Sonnen-Vater hatte, der ihn beim Herumarbeiten in der Mutter-Erde überraschte.

Psychose[1] erleben — gebraucht werden. Mit einem Wort: Vieles, was jetzt als Libidosymbol angesehen wird, war vielleicht einmal Libidoobjekt.

Der Mythos, das Unbewußte, ist die Regenbogenbrücke zwischen Innen und Außen, zwischen Geist und Natur[2]. Was ich in die Dinge projiziert habe, täuscht mir eine Ähnlichkeit ihres Wesens mit dem meinigen vor. Auf allen Pfaden des Denkens tritt ewig der Mensch nur sich selber entgegen[3] und erkennt sich nicht. Im Rigveda heißt es: »Im Herzen schuf Varuna den Willen, am Himmel die Sonne, gleicherart sind beide«.[4] Und Jahrhunderte später lehrte Giordano Bruno, daß die Stufenleiter der menschlichen Gemütsbewegungen genau der Stufenleiter der Natur entspreche[5].

In einem gewissen Sinn gilt von unserem gesamten Erkennen der Satz, daß jeder nur das findet, was er zu finden voraussetzt — kraft seiner eigentümlichen Beschaffenheit. Auch der Philosoph nur das, was sein Unbewußtes wünscht, sofern er dessen Herrschaft nicht eingedämmt hat. Die Forderung Ferenczis erscheint deshalb sehr berechtigt, daß jeder, der an die Behandlung philosophischer Probleme herangeht, sich vorher gründlich analysieren solle.

Und so ist die Philosophie verwandt mit der Erdichtung von Mythen, ja ihre Tochter, wie schon Aristoteles bemerkt, der hinzufügt, daß der Philomythos notwendig ein Philosophos sein müsse. Wir werden von unserem heutigen Standpunkte aus umgekehrt sagen, daß der Philosoph, der Metaphysiker, notwendig ein Freund von Wunschdichtungen sei.

Eigentliche Philosophiegeschichte zu treiben, ist dieses Ortes nicht, aber wir verstehen von hier aus die verschiedenen Gabelungen, die in den entgegengesetztesten Systemen Vertretung gefunden haben. Die Kluft zwischen Geist und Natur, Denken und Ausdehnung schließt sich — dies ist eine Lösungsmöglichkeit — in einer transzendentalen Substanz, Gott genannt, zusammen. Jedoch ist das eine äußerliche Vermittlung, da diese beiden Attribute als dasjenige, was der Verstand an der Substanz als ihr Wesen ausmachend wahrnimmt, Gott selbst gleichgiltig, da sie nicht immanente Unterschiede der Substanz sind. Gott ist hier wirklich nur ein Deus ex machina. Spinoza, ein Vernunftungeheuer, das die Prinzipien des Seins more geometrico zu demonstrieren unternahm und vermeinte, alles lasse sich »commodissime explicari«[6], konnte aus unmittelbarer

[1] Siehe die Sonne als Vatersymbol bei Schreber.

[2] Inwieweit das Unbewußte tatsächlich als Vermittlung zwischen Psychischem und Somatischem aufgefaßt werden könne, soll späterhin dargelegt werden.

[3] »Einem gelang es — er hob den Schleier der Göttin zu Sais — Aber was sah er? Er sah — Wunder des Wunders, sich selbst.«

[4] Die philosophische Ansicht des Rigveda erfaßt nach Jung (Jahrb. IV, p. 408) die Welt als eine Libidoemanation.

[5] Zit. nach Chamberlain, Immanuel Kant, p. 326 (2. Aufl.)

[6] Zit. bei Chamberlain, l. c., p. 392.

Anschauung niemals die Brücke finden. Sein Geist war zu sehr der sinnlichen Außenwelt entwachsen. Die Vernunft war zum Affekt geworden, der sich in Syllogismen auslebte. Dem kühlen Denker, der sich nach einem schwachen Anlauf zur Objektliebe bei der Tochter seines Lehrers, Clara Maria van den Ende, narzißtisch auf sich selbst zurückzog und in der abstrakten Persönlichkeit Gottes sich selbst liebte ⟨Beziehung zwischen Narzißmus und Vaterimago⟩, vermochte sich gefühlsmäßig ein Zusammenhang zwischen Außenwelt und mathematisch-nüchterner Gedankenwelt nur in dem Abgrund der göttlichen Substanz zu ergeben. Der »amor intellectualis«, mit dem der endliche Mensch, »Stäubchen vom Staube«, dem Versinken in die unendliche Tiefe zustrebt, ist ein Nachfahr jener Unterwürfigkeit, mit der sich Israel vor dem strengen Gott in den Staub warf[1]. Die innere Auflehnung Spinozas gegen seine Eltern, die wir aus seiner Biographie erschließen dürfen und die seinem Denken den Stempel der Unerschrockenheit aufgeprägt hat, war nicht imstande, die Bedeutung des Vaters für ihn zu mindern[2]. In der Rolle, die Gott in seinem System innehat, erkennen wir sie wieder. Er wagt es nicht, von ihm für seine grenzenlose Hingebung Liebe zu fordern; »nicht Gott liebt uns, sondern wir, die wir Gott erkennen, lieben Gott. Weil aber alle Menschen zusammen einen Teil des unendlichen Verstandes bilden, welcher ein Attribut der ewigen Substanz ist, einen Teil jener Kraft, die allüberall Gott erkennt und Gott liebt, so kann gesagt werden, daß unsere Liebe ein Teil der Liebe ist, mit der Gott sich selber liebt«[3].

Sollte nun mit der Vermittlung zwischen Innen und Außen ernst gemacht werden, so ergaben sich zwei Möglichkeiten: der Realismus ⟨Empirismus, Sensualismus⟩ und der Idealismus. Nur über diesen will ich noch einiges bemerken. Leibniz faßt die Substanz als lebendige Aktivität, als tätige Kraft auf, die Substanz ist ihm ferner Einzelwesen, Monade, es gibt eine Vielheit von Monaden, die alle psychischen Charakter haben. Sie sind die Grundwesen des ganzen physischen wie geistigen Universums und unterscheiden sich voneinander nur durch größere oder geringere Deut-

[1] Der masochistische Zug rückt Spinoza in die Nähe der Mystiker. Es fehlen — was nicht erstaunlich ist — auch nicht sadistische Neigungen. Sein Biograph Colerus ⟨1705⟩ berichtet: »Wenn es ihm um irgendeinen anderen Zeitvertreib zu tun war, so fing er einige Spinnen und ließ sie miteinander kämpfen, oder er fing einige Fliegen, warf sie in das Netz der Spinne und sah diesem Kampfe mit großem Vergnügen, selbst mit Lachen zu.« Freudenthal merkt hiezu an: »Die Zusammenstellung dieser Angabe mit der nachfolgenden über Spinozas mikroskopische Untersuchungen beweist, daß er nicht aus Grausamkeit Spinnen und Fliegen miteinander kämpfen ließ, sondern um wissenschaftlicher Zwecke willen«. — Als ob das — nach den Erkenntnissen der Psychoanalyse — ein Widerspruch wäre!

[2] Die Kinder des Hauses ⟨bei Hendrik van der Spyk⟩ ermahnte er zur Unterwürfigkeit und zum Gehorsam gegen die Eltern ⟨Colerus⟩.

[3] Eth. V, Prop. 35 u. 36. Es soll — trotz der vorstehenden Ausführungen — nicht verkannt werden, welche Großartigkeit in der Auffassung Spinozas liegt.

lichkeit der Erkenntnis. Aus den näheren Bestimmungen der Leibnizschen Monaden geht hervor, daß wir in ihnen bloß Projektionen der eigenen seelischen Spontaneität in den gesamten Kosmos auf Grund eines Analogieschlusses zu erblicken haben. Hier haben wir es eigentlich mit einem wissenschaftlichen, atomistisch gefärbten »Animatismus«[1] zu tun. Die den einzelnen Monaden zugeschriebene Unfähigkeit, aufeinander einzuwirken, gestattet vielleicht Rückschlüsse auf einen ziemlich weitgehenden »Autismus«[2] bei diesem Denker. Geradeso, wie in der Feststellung, daß in jeder Monade sich alles, was ist und geschieht, reflektiert[3], aber durch ihre eigene spontane Kraft, die Interessebesetzung bei der Wahrnehmung der Außenwelt möglicherweise ihren indirekten Ausdruck findet. Die Monade ist — nach dem Ausspruche Leibniz' — »parvus in suo genere deus«. Gott ist die Monade mit der distinktesten Erkenntnis. Der Gottesbegriff spielt im ganzen bei Leibniz eine durch sein Monadensystem in nichts gerechtfertigte, wohl durch Gefühlsmomente bedingte Rolle.

Berkeley ist einen Schritt über den Idealismus Leibniz' hinausgegangen. Sein religiöses Gefühl allein hinderte ihn, in Solipsismus auszuarten. Esse = percipi, es existieren nur Geister, d. h. denkende Wesen. Zur Erklärung des nicht spontan von uns Gesetzten wird Gott herbeigezogen, der die sinnlichen Empfindungen in uns hervorbringt. Die Ideen, die er uns mitteilt, muß er konsequenterweise auch in sich tragen, diese Ideen in Gott heißen Archetype ‹Urbilder›, diejenigen in uns Ektype ‹Abbilder›. Die Entwertung der materiellen Außenwelt, die überragende Bedeutung Gottes, den man sich in Analogie mit dem in uns selbst Wirkenden zu denken hat — alles das spricht eine für den Psychoanalytiker durchsichtige Sprache[4].

Jeder Idealismus führt — wie Kraft in seiner früher zitierten Arbeit scharfsinnig darlegt — in folgerichtiger Weiterbildung zu einem Solipsismus, dem auch Nichtpsychoanalytiker[5] pathologischen Charakter zuschreiben müssen. Ein idealistisches System wie das Fichtes liegt trotz der Größe des Gedankens auf dem Wege dazu. Die Welt ist eine Schöpfung des reinen oder unendlichen

[1] Vgl. auch R. R. Marett, Preanimistic Religion, Folk-Lore, XI, London, 1900.

[2] Der Ausdruck stammt von E. Bleuler, siehe auch dessen Arbeit: Das autistische Denken, Jahrb. IV, 1.

[3] Leibniz ‹Principes de la Nature et de la Grâce, § 3›: »Chaque monade est un miroir vivant, représentatif de l'univers suivant son point de vue.«

[4] Im Leben war Berkeley ein warmherziger Philanthrop.

[5] Die Verneinung der objektiven Welt könnte als praktische Überzeugung »nur im Tollhaus gefunden werden« ‹Schopenhauer›. Der englische Psycholog James Sully spricht an irgendeiner Stelle von dem »Solipsismus« oder »Berkeleyanismus« des Kindes und des Wilden. Der erste Ausdruck trifft nur teilweise zu, der zweite ist entschieden unrichtig, falls er das gleiche damit bezeichnen soll.

Ichs[1], der schaffende Geist erzeugt das ⟨empirische⟩ Ich und Nicht-Ich. Dem Ich tritt das Nicht-Ich als seine Beschränkung entgegen, aber von ihm als metaphysischem Daseinsgrund selbst gesetzt. Die wirkliche Welt ist das versinnlichte Material unserer Pflicht. Das Beispiel des Traumes mag die etwas unklar wirkende Behauptung von der Schöpfung der endlichen Ichs und ihrer Schranken verdeutlichen. Im Traume erschafft das Ich unbewußt seine Traumwelt, die dem Ich im Traum als sinnlich-objektiv gegenübersteht. »Das ganze System unserer Vorstellungen«, heißt es in der »Wissenschaftslehre«, »hängt von unserem Triebe und unserem Willen ab«. Dieses ursprüngliche Wirken aber ist bei Fichte das reine Ich als »Tathandlung«. Wenn er behauptet, die wahre Realität liege in dem ⟨notwendigen, gesetzmäßigen⟩ Wirken, das ohne unser Wissen das Weltbild in unserem Bewußtsein erzeugt, so hat er damit Schopenhauers Lehre vorweggenommen, die durch ihn mehr, als ihr Urheber zugestehen wollte, beeinflußt ist.

Ohne die erkenntnistheoretische Berechtigung der Theorie Fichtes ausschöpfen zu wollen, bemerke ich, daß Fichte eine äußerst energische, geistige, selbstherrliche Natur war, die sich wohl vermögend fühlte, eine Welt zu gebären, um an ihrem Widerstand ihre Kräfte zu proben.

Sofern wir Schöpfung Interessebesetzung gleichstellen, besteht der Satz Fichtes zu Recht. In einem gewissen Sinne existiert ja wirklich die Außenwelt — freilich nur für uns — nicht, sofern wir sie nicht beachten. Bei Schopenhauer, der den Willen, die Libido als Urgrund des Seienden ansah, ist der Prozeß des Bewußtwerdens des — ich möchte sagen — metaphysischen Mechanismus schon weit fortgeschritten und liefert gewissermaßen eine Probe auf die Richtigkeit unserer Behauptungen[2]. Schopenhauer ist — nebenbei bemerkt — der erste atheistische Philosoph. Der irrationale Wille tritt an Stelle des höchst weisen Gottes.

Über die unsterbliche Geistestat Kants, der die Metaphysik vom Throne jagte und ihren Platz der von der Psychoanalyse nicht anfechtbaren Erkenntnistheorie einräumte, — der den ganzen Apparat der übersinnlichen Welt in den Menschen verlegte, will und kann ich hier nicht reden, da dies den mir gesteckten Rahmen der Arbeit sprengen würde, möchte nur jeden, der die Absicht hat, Kant mit dem Rüstzeug der Psychoanalyse zu bearbeiten, zu allergrößter Vor-

[1] Dieses reine Ich, das bei Fichte die Rolle Gottes einnimmt, entspricht ungefähr dem Unbewußten. In einer späteren, mehr mystischen Periode lehrte Fichte, daß das unendliche Ich, dessen Erscheinung alles ist, selbst nur »die Erscheinung einer absoluten Realität, einer unendlichen Kraft, eines Lebens, eines Lichtes ist, das bloß in gebrochenen Strahlen in unser Bewußtsein gelangt«.

[2] Was Schopenhauer über die Metaphysik der Geschlechtsliebe und den Wahnsinn sagt, stimmt auffällig mit Ergebnissen der Psychoanalyse überein. Vgl. O. Rank, Schopenhauer über den Wahnsinn. Zentralbl. f. Psychoan., I. Bd., 1/2, und O. Juliusburger, Weiteres von Schopenhauer, ebenda, I. Bd., 4.

sicht mahnen, will er sich nicht einer gröblichen Verwechslung von Erkenntnistheorie und Psychoanalyse schuldig machen.

Es ist so gut wie eine Tautologie, wenn ich sage, daß der Idealismus, je energischer und konsequenter er entwickelt wird, um so mehr den Charakter des Asozialen annimmt. Was die Philosophen im allgemeinen unbewußt abhielt, diesen letzten Schritt, so sehr er durch die Logik geboten schien, zu vollziehen, war ein größerer oder geringerer Rest von sozialem Gefühl[1], der sie neben anderem Unterscheidendem von den vorwiegend asozialen Psychotikern (besonders die Dementia praecox) trennt. Übrigens ist beispielsweise die Paranoia, die uns im Wahnsystem des Senatspräsidenten Schreber so viel zur Erkenntnis der philosophischen Systembildung lieferte, keineswegs so asozial wie manche Neurose. In der Psychose können wir ebenso wie in Religion und Philosophie eine Umwandlungs-, Anpassungs- und Heilungstendenz wahrnehmen, die vielleicht ihren mehr oder weniger sozialen Charakter erklärt. Auch der Paranoiker richtet wie der Philosoph den Wunsch an die Gesamtheit, anerkannt zu werden, er wirbt um den anderen, der konsequente Idealist[2] freilich dürfte das nicht tun, er würde damit in Widerspruch mit seiner eigenen Lehre geraten, da es ja für ihn kein anderes Ich gibt.

Ich möchte es an dieser Stelle als Vermutung aussprechen, daß in der Paranoia[3] sowohl als in der metaphysischen Systembildung der Anteil der Vaterimago ein überwiegend großer[4] ist und ihnen deshalb einen mehr oder weniger sozialen Charakter verleiht, indes in der Dichtkunst, je mehr sie sich der Lyrik nähert, und in den neurotischen Produktionen vielleicht der Anteil der Mutterimago vorherrscht und das soziale Moment mehr in den Hintergrund rückt. Die Erklärung hiefür läge in der Tatsache, daß die erstrebte Rückkehr zur Mutter eine zunehmende Aufhebung des Unterschiedes zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Ich und Du herbeiführen würde, wohingegen der Vater einem von Anfang an als fremdes gleichgeschlechtliches Du gegenübertritt. Eine in den metaphysischen

[1] Die sublimierte Homosexualität, die nach Freud einen wichtigen Beitrag zur Konstituierung der sozialen Triebe liefert, scheint bei den Philosophen eine gewisse Bedeutung zu haben, ihre oft vorhandene Ehelosigkeit würde nicht dagegen sprechen.

[2] Ein solcher Idealist steht dem neurotischen Tagträumer sehr nahe.

[3] Freud, Psychoanalyt. Bemerkungen über einen Fall von Paranoia usw., Jahrb. III, 1.

[4] Die Naturphilosophen — beispielsweise ein Giordano Bruno, ein Vanini — scheinen eine Ausnahme zu bilden. Die affektive Beziehung zur Mutter ist bloß auf die Natur übertragen, doch in ihrer Äußerung nicht unterdrückt. Novalis hat für diese Sexualisierung der Natur folgende Worte gefunden: »Er fühlt sich in ihr (der Natur) wie am Busen seiner züchtigen Braut und vertraut auch nur dieser seine erlangten Einsichten in süßen vertraulichen Stunden. Glücklich preis' ich diesen Sohn, diesen Liebling der Natur, dem sie verstattet, sie in ihrer Zweiheit, als erzeugende und gebärende Macht, und in ihrer Einheit, als eine unendliche, ewig dauernde Ehe, zu betrachten. Sein Leben wird eine Fülle aller Genüsse, eine Kette der Wollust und seine Religion der eigentliche, echte Naturalismus sein«.

Systemen manchmal nachzuweisende »Vaterleibsphantasie«, auf deren Existenz in Träumen Stekel und Silberer[1] hingewiesen haben und die ihrer Hauptbedeutung nach den Wunsch zum Inhalt hat, das gegenwärtige Leben los zu sein, spräche freilich für eine andere Auffassung des Verhältnisses, doch ergibt sich diese Phantasie (die bei dem Mystiker in Gestalt eines Verlangens nach Vereinigung mit der Gottheit auftauchen kann, »ich wünsche mir allein in meines Heilands Schoß tief einversenkt zu sein,« heißt es bei Angelus Silesius) möglicherweise aus einer bloßen Verschiebung von der Mutter her, also als etwas Sekundäres. Der Neurotiker und der Künstler folgen offensichtlich dem Lustprinzip[2], während der Philosoph das Realitätsprinzip[2] zu beobachten glaubt; freilich projiziert er oft, ohne es zu wissen, mehr oder weniger infantiles Wunschmaterial in seine Weltanschauung. Je mythologischer diese ist, um so mehr nähern sich die »Begriffsdichtungen« Produkten der Kunst[3].

Eine Welt mehrfachen Individualbewußtseins, wie sie beispielsweise die Monadenlehre Leibniz' annimmt, ist eine Halbheit, was hier nicht gründlicher erörtert zu werden braucht. Wir haben es also nur mit diesem letzten Gegensatz in den Weltbegriffen zu tun: mit dem Realismus, der die Welt aus einer objektiv für sich bestehenden Natur neben den vielfachen Einheiten des Bewußtseins aufbaut, und der Philosophie der Bewußseinsimmanenz (Idealismus und Positivismus), die sie nur als ein begriffliches System von Gesetzen für die Verknüpfung der Wahrnehmungen und »Vorstellungen« denken darf[4].

Nicht nur, daß diese zweite Weltanschauung erkenntnistheoretisch unhaltbar ist: wir konnten auch in bestimmten, durch Anpassungsschwierigkeiten verursachten regressiven[5] Vorgängen der Libido, die zu einer Überschätzung der Denkrealität führen, ihre unbewußten Determinanten erkennen. Die Schopenhauersche Verneinung des Willens entspricht psychologisch einer solchen Introversion. »Wo kein Wille ist, da ist keine Realität,« hat Ludwig Feuerbach einmal gesagt, wir dürfen den Satz psychoanalytisch dahin erweitern: Wo keine vorwärts gerichtete Libido ist, da ist keine objektive Realität. Und an einer anderen Stelle äußert der große Denker, der manche Erkenntnis der Psychoanalyse schon vorweg genommen hat: »In der Tat, nicht der Verstand, nur die Liebe ist es, welche Wesen außer sich setzt, und zwar nicht nur der Vorstellung nach, sondern wirklich, wahrhaft, leibhaftig, wie die Geschlechtsliebe sinnfällig beweist«[6].

[1] H. Silberer, Spermatozoenträume, Jahrb. IV.

[2] Freud, Formulierungen über die zwei Prinzipien des psych. Geschehens. Jahrb. III, 1.

[3] Die zweite Welt des Künstlers ist »die Realität noch einmal, nur in einer Verstärkung, Auswahl und Korrektur« (Nietzsche), indes die wahre Welt des Philosophen und Theologen eine Absage an die gegebene bedeutet.

[4] Zit. nach Kraft, l. c. p. 166.

[5] Die Regression reicht häufig bis zum Stadium des Narzißmus zurück.

[6] Kritik des Idealismus. Ausg. von Bolin und Jodl, X. Bd., p. 216.

Schließlich möchte ich noch Fichte heranziehen, der in der »Anweisung zum seligen Leben« bemerkt: »Die Liebe ist die Quelle aller Gewißheit und aller Wahrheit und aller Realität.«

Wo die Realität gesucht und gefunden wird, das begründet nach Weininger[1] alle Unterschiede zwischen den Menschen. Das Erfassen der Wirklichkeit aber ist in der Hauptsache durch unsere Libidokonstellation bedingt. Ja, hinter unserem gesamten Denken stehen treibende Wünsche — es wäre sonst leer und unfruchtbar. Der Mensch ohne Binnenleben, für den das Geistige keine Realität vorstellt, wünscht gar nicht, zu einer anderen Weltanschauung als der materialistischen[2] zu gelangen, wohingegen der Phantasiemensch, »tatenarm und gedankenvoll,« regressiv Gedanken die unerfüllbaren Taten vertreten läßt, die objektive Realität entwertet und Idealist wird, scheinbar allerdings auf Grund scharfsinniger logischer Erwägungen.

Wollte man schließlich fragen, welcher Weltbegriff der Freudschen Psychologie am gemäßesten erscheint, d. h., welcher ein Minimum von subjektiver oder mythologischer Betrachtungsweise und ein Maximum von Anpassung an die objektive Wirklichkeit aufweist, so muß man sich vor Augen halten, daß das eine Glied der oben dargelegten Alternative, der subjektive Idealismus, abgesehen von seiner erkenntnistheoretischen Unvollziehbarkeit[3] auch aus Gründen, die in ihm das Erzeugnis einer ganz bestimmten Libidokonstellation erkennen lassen, ausfallen muß. Bleibt also nur der realistisch-dualistische Weltbegriff. Wie verhalten sich nun die Anschauungen Freuds dazu?

Im Gegensatz zu der sonst vorwiegend üblichen Meinung hat dieser[4] uns gelehrt, daß es für das Bewußtsein ein zweifaches von ihm bloß erschlossenes Reales, das seiner inneren Natur nach unbekannt bleiben muß, gibt: einerseits die sogenannte Außenwelt, d. h. genauer: der psychische Apparat, der mit dem Sinnesorgan der W-Systeme[5] der Außenwelt zugekehrt ist, ist selbst Außenwelt für das Sinnesorgan des Bw, — anderseits das eigentlich reale Psychische, das Unbewußte (durch die Daten des Bewußtseins uns ebenso

[1] Vgl. Novalis: »Wo der Mensch seine Realität hinsetzt, was er fixiert, das ist sein Gott, seine Welt, sein Alles.«

[2] »Der Materialismus, der das Ich ganz in der Außenwelt aufgehen läßt, bezeichnet das Maximum der denkbaren Projektion; der Solipsismus, der die ganze Außenwelt in das Ich aufnimmt, das Maximum der Introjektion«. (Ferenczi, Zur Begriffsbestimmung der Introjektion, Zentralbl. f. Psychoan., II. Bd., 4.)

[3] Siehe Kraft, l. c. p. 164ff.

[4] Traumdeutung, 2. Aufl., p. 380ff.

[5] Nach Freud ist der seelische Apparat aus Instanzen oder Systemen zusammengesetzt und hat eine bestimmte Richtung vom sensiblen zum motorischen Ende. An jenem Wahrnehmungsende befindet sich das System W., das letzte der Systeme am motorischen Ende heißt das Vorbewußte (Vbw), das System dahinter das Unbewußte, weil es keinen Zugang zum Bewußtsein hat, außer durch das Vorbewußte, bei welchem Durchgang sein Erregungsvorgang sich Abänderungen gefallen lassen muß. Vgl. Genaueres darüber in der Traumdeutung, p. 331ff.

unvollständig gegeben wie die Außenwelt durch die Angaben unserer Sinnesorgane), das durch das System Vbw vom Bewußtsein abgeschlossen ist. Das Bewußtsein hat die Rolle eines Sinnesorgans zur Wahrnehmung psychischer Qualitäten.

Gegen diese Aufstellungen muß ich jedoch persönlich folgenden Einwand erheben: Mit welchem Recht behauptet Freud, das Bewußtsein sei ein Sinnesorgan zur Wahrnehmung psychischer Qualitäten, und in demselben Zusammenhang: das Unbewußte sei das eigentliche Psychisch-Reale? So ausgedrückt, scheinen mir beide Sätze irreführend zu sein. Halte ich mich an die Bedeutung des Wortes »Sinnesorgan«, so heißt das, daß ein von mir bloß gedachter, aber nicht anschaulich vorstellbarer, realer Gegenstand des Bewußtseins mittels einer unbegreiflichen *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* — und darum dreht sich ja die Streitfrage: Wie ist überhaupt eine Erkenntnis von etwas jenseits des Bewußtseins Liegendem, an sich Seiendem möglich? — zu einem Bewußtseinsinhalt wird. Ebenso sind nun beispielsweise Träume oder Halluzinationen nicht Gegenstände des Bewußtseins, sondern nur dessen Inhalte, von denen wir Psychoanalytiker auf ein determinierendes reales Unbewußtes mit dem gleichen Rechte schließen müssen (falls das Bewußtsein ein Sinnesorgan ist) wie von der Vorstellung[1] »Baum« auf die Existenz eines einem anderen Wirklichkeitsbereich angehörigen Gegenstandes »Baum« der Außenwelt. Warum sollte man nun dieses Unbewußte für das eigentlich Psychische ansehen? Das heißt nur, ein uns geläufiges Wort für ein tatsächliches X setzen, das, sofern man bei der Auffassung als Sinnesorgan verharrt, eher etwa dem Somatischen (Cerebrationsvorgängen) gleichzustellen wäre.

Auch die Identifizierung der W-Systeme mit einer Außenwelt für das Sinnesorgan des Bw ist, wörtlich genommen, unrichtig. Das Bewußtsein bewirkt, daß das von den Sinnesorganen übermittelte Empfindungsdatum apperzipiert, begrifflich verstanden und dadurch zur Wahrnehmung werde, das Bewußtsein apperzipiert das Perzipierte, das bereits Psychisches, also nicht Außenwelt für das Apperzeptionsorgan ist. Mit einem Wort: Was Gegenstand des Bewußtseins ist, kann nichts Psychisches sein.

Aber lassen wir diesen Vergleich des Bewußtseins mit einem Sinnesorgan zur Wahrnehmung psychischer Qualitäten, der vielleicht nicht streng durchgeführt werden sollte, fallen, bescheiden wir uns bei der empirisch ziemlich gesicherten Annahme, daß es neben dem Bewußtpsychischen auch ein Unbewußtpsychisches gibt, das Freud im Sinne eines Wert-, nicht eines Existentialurteils das reale Psychische nennt. Die Bedeutung dieses Wortes weist wohl nicht auf einen der Art nach vom Bewußtsein verschiedenen Wirklichkeitszusammenhang hin, sondern drückt nur den zur Ausfüllung von Lücken in der Kausalkette des seelischen Geschehens statuierten

[1] Vorstellung nicht im Sinn von Erinnerungsbild.

Unterbau aus, den wir dem unmittelbar erlebten Zusammenhang der Bewußtseinserlebnisse als Träger zugrunde legen müssen.

Schien es also vorhin nicht widerspruchsvoll, das Unbewußte etwa als eine Summe von Cerebrationsvorgängen der Körperwelt einzugliedern, so dürfen wir nach dem eben Gesagten das Unbewußte, dieses qualitativ an sich völlig unbekannte Geschehen, in den Kreis des Psychischen — Subjektiv-Psychischen: damit wäre schon vielleicht zuviel gesagt — einbeziehen.

Welche der beiden Auffassungen — die somatische oder die psychische — man sich auch zu eigen macht, — der realistisch-dualistische Weltbegriff wird dadurch nicht wesentlich berührt, sofern man nicht das Reale des Unbewußten als einen zwischen den beiden anderen Wirklichkeitszusammenhängen vermittelnden[1] dritten Realitätszusammenhang betrachten wollte. Denn dies allein wäre ein monistischer Realismus.

II. Die Persönlichkeit.

»Kein Wunder, daß sich Stutzer so gern im Spiegel sehen: sie sehen sich ganz. Wenn der Philosoph einen Spiegel hätte, in welchem er sich so wie jene sehen könnte, er würde nie davon wegkommen.«

Lichtenberg.

Der bekannte Satz Fichtes: Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist[2], hat erst durch die Lehren Freuds eine gesicherte wissenschaftliche Grundlage erhalten, nachdem bereits Nietzsche — um nur einen bedeutungsvollen Namen zu nennen — tiefgehende Auskünfte zur Beantwortung der Frage nach der psychologischen Abstammung des Philosophen gegeben hat. Es fehlt zwar auch sonst nicht an gelegentlichen Selbstbekenntnissen der Denker — ich erinnere hier an Descartes, an Pascal —, doch sind jene zu unvollständig und ermangeln zumeist der letzten Aufrichtigkeit, um für mehr denn als Winke in unserer Untersuchung dienen zu können. Auch Nietzsche hat keine zusammenhängende Darstellung geliefert, die uns inter-

[1] Einerseits psychische Gesetzmäßigkeit, anderseits nicht zum Bewußtseins-ich gehörig, nicht subjektiv. — Ich halte bei dem gegenwärtigen Stande unserer Kenntnisse den Dualismus für die der Erfahrung am meisten entsprechende Anschauung. Das Psychische ist etwas anderes wie das Physische — womit ich nichts über die Herkunft des Geistigen gesagt haben will — und der Versuch, sie in einem völlig unbekannten Ding an sich zu vereinigen, bleibt jedem unbenommen, bedeutet aber einen Schritt ins Transzendente.

[2] In der »Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre« (1797) wird des weiteren ausgeführt: Ein philosophisches System ist kein lebloses Gerät, das man nach Belieben besitzen und veräußern kann; es entspringt aus der innersten Seele des Menschen. Die Wahl (zwischen Idealismus und Dogmatismus) wird darauf beruhen, ob das Selbständigkeits- und Tätigkeitsgefühl oder das Abhängigkeits- und Passivitätsgefühl die Oberhand in uns hat (zit. nach. Höffding, Gesch. der neueren Philosophie, II. Bd., p. 157).

essierenden Bemerkungen sind in bunter Fülle über alle seine Schriften verstreut. Aus der großen Zahl setzen wir in beliebiger Reihenfolge einige bezeichnende Aussprüche hieher. In der Einleitung zur »Fröhlichen Wissenschaft« spricht Nietzsche über das Verhältnis von Gesundheit und Philosophie und davon, »wenn die Notstände Philosophie treiben«. Ferner heißt es dort: »Die unbewußte Verkleidung physiologischer Bedürfnisse unter die Mäntel des Objektiven, Ideellen, Reingeistigen geht bis zum Erschrecken weit und oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht, im großen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes gewesen ist. Hinter den höchsten Werturteilen, von denen bisher die Geschichte des Gedankens geleitet wurde, liegen Mißverständnisse der leiblichen Beschaffenheit verborgen, sei es von Einzelnen, sei es von Ständen oder ganzen Rassen.« An einer anderen Stelle seiner Werke lesen wir, daß zum Entstehen des Gelehrten »eine Menge sehr menschlicher Triebe und Triebchen zusammengegossen werden muß«, dasselbe gilt vom Wesen des Philosophen. — »Jede Philosophie war bisher das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter mémoires, es gibt an dem Philosophen ganz und gar nichts Unpersönliches.« — »Wenn ich etwas vor allen Psychologen voraus habe, so ist es das, daß mein Blick geschärfter ist für jene schwierigste und verfänglichste Art des Rückschlusses, in der die meisten Fehler gemacht werden — des Rückschlusses vom Werk auf den Urheber, von der Tat auf den Täter, vom Ideal auf den, der es nötig hat, von jeder Denk- und Wertungsweise auf das dahinter kommandierende Bedürfnis.« — »Auch die Segnungen und Beseligungen einer Philosophie, einer Religion beweisen für ihre Wahrheit nichts: ebensowenig als das Glück, welches der Irrsinnige von seiner fixen Idee her genießt, etwas für die Vernünftigkeit dieser Ideen beweist.«

Im Denken sieht Nietzsche nur ein gewisses Verhalten der Triebe zueinander, von den Philosophen sagt er: »Ihr Wille zur Wahrheit ist — Wille zur Macht.« Nietzsche selbst sucht nach Riehls[1] Worten das »Wehetuende der Erkenntnis« auf wie einen neuen Reiz, der von ihr ausgeht. »Neugierig bis zum Laster, Forscher bis zur Grausamkeit« hat er sich genannt und verheißen, man werde ihm eine »ausschweifende Redlichkeit« nachsagen, nachrühmen. Das Wort: Don Juan der Erkenntnis, ist von ihm. »Erkenntnis — eine Form des Asketismus,« schreibt Nietzsche im »Antichrist«. Endlich: »Die Wertschätzungen eines Menschen verraten etwas vom Aufbau seiner Seele und worin sie ihre Lebensbedingungen, ihre eigentliche Not sieht.«

»Il n'y a pas de maladies, il n'y a que des malades« — es gibt kein alleinseligmachendes philosophisches System, sondern nur verschiedene Philosophen mit sehr menschlicher Herkunft: dies ist die uns nicht mehr fremde Einsicht. Aber es mußten sich noch die

[1] A. Riehl, Fr. Nietzsche, Der Künstler und der Denker, Dritte Aufl., Fromann, Stuttgart.

grundlegenden Ergebnisse der Freudschen Forschungen zu einer Einheit zusammenschließen, um ein ungefähres Verständnis des geistigen Typus des Philosophen zu ermöglichen.

Der Trieb, den Kausalzusammenhang des Weltgeschehens im ganzen zu erforschen, und das Verhältnis zur Realität sind die wichtigsten Elemente in der Persönlichkeitsformel des Philosophen. Über beide Erscheinungen hat Freud[1] schon das meiste gesagt, so daß ich mich wohl begnügen darf, seine Auffassung ganz kurz zu wiederholen.

Aus der durch einen Schub energischer Sexualverdrängung abgeschlossenen Periode der infantilen Sexualforschung[2] erübrigen sich für das weitere Schicksal des Forschertriebes aus seiner frühzeitlichen Verknüpfung mit sexuellen Interessen drei Möglichkeiten, von denen wir die erste: die neurotische Hemmung ‹die erworbene Denkschwäche leistet dem Ausbruch einer neurotischen Erkrankung Vorschub›, hier außer acht lassen können. Die zwei anderen Typen: der des neurotischen Grüblers[3] und des nicht neurotischen Forschers, mögen sich aber gleicherweise unter den Philosophen finden. In beiden Fällen wird das Forschen zum Zwang und Ersatz der Sexualbetätigung, die intellektuellen Operationen sind beim Grübler mit der Lust und der Angst der eigentlichen Sexualvorgänge betont und die Beschäftigung mit den ursprünglichen Komplexen der infantilen Sexualforschung macht sich noch bemerkbar, indes der zweite seinen kräftigen Forschertrieb, der bloß durch die sublimierte Libido eine Verstärkung erfahren hat, aber an sich nicht aus dem Sexuellen abstammt, frei im Dienste des intellektuellen Interesses betätigen wird. Der Sexualverdrängung trägt er insofern noch Rechnung, als er die Beschäftigung mit sexuellen Themen vermeidet. Die zugrunde liegenden psychischen Prozesse sind also verschieden: das eine Mal erfolgte ein Durchbruch aus dem Unbewußten, das andere Mal kam es zur »Sublimierung« — was freilich bloß ein Wort, das eine große Lücke in unseren Kenntnissen geschickt verdeckt. Man hat sich etwa vorzustellen, daß im Ichbetrieb vorhandene Anlagen durch einen sexuellen Zuschuß gewissermaßen befruchtet, zur Aktualität erweckt werden ‹Fließ faßt das Werk des Genies als ein Produkt der inneren Befruchtung des Bisexuellen auf›.

Was das Verhältnis zur Realität anbelangt, so hat schon vor Freud P. Janet[4] in einer Störung der »fonction du réel«, in einer herabgesetzten psychologischen Spannung einen besonderen Charakter der »psychasthénie« zu erkennen geglaubt. Ich greife aus seinen

[1] Freud: Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci, Schriften z. angew. Seelenk. I. Heft. — Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose, Jahrb. I. — Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. Jahrb. III, 1 und passim.

[2] Siehe die Arbeit über Leonardo, p. 15 ff.

[3] Lichtenberg: »Der gesunde Gelehrte: der Mann, bei dem Nachdenken keine Krankheit ist.«

[4] P. Janet, Les névroses, Paris, Alcan, 1900, p. 354 ff.

interessanten Ausführungen einige wenige heraus: »Leurs fonctions psychologiques ne présentent aucun trouble dans les opérations qui portent sur l'abstrait ou sur l'imaginaire, elles ne présentent du désordre que lorsqu'il s'agit d'une opération portant sur la réalité concrète et présente.« — »Quand ils conservent quelque activité, on voit qu'ils se complaisent dans les choses qui sont les plus éloignées de la réalité matérielle: ils sont quelquefois psychologues, ils aiment surtout la philosophie et deviennent de terribles métaphysiciens. Quand on a vu beaucoup de scrupuleux, on en arrive à se demander avec tristesse si la spéculation philosophique n'est pas une maladie de l'esprit humain.« — »Qui ne croirait à première vue, qu'un raisonnement syllogistique demande plus de travail célébral que la perception d'un arbre ou d'une fleur avec le sentiment de leur réalité et cependant, je crois que ce point de sens commun se trompe. L'opération la plus difficile, celle qui disparaît le plus vite et le plus souvent, dans toutes les dépressions, est celle dont on vient justement de reconnaître l'importance, l'appréhension de la réalité sous toutes ses formes.« — Freud selber erblickt in der Tendenz zur Isolierung von der Realität einen für die Neurose wesentlichen Zug. Die Durchleuchtung der Genese und des feineren Mechanismus der Zwangsneurose, die uns unter anderem die Vorliebe der Kranken für den Zweifel und die Unsicherheit sowie ihren Glauben an die Allmacht der Gedanken dargetan hat, und die Analysen einiger Wahnsysteme der Paranoia und Dementia praecox[1], die eine überraschende Ähnlichkeit mit den metaphysischen Konstruktionen der Philosophen zeigen, schließen sich an die anderen Erkenntnisse an und gestatten uns, ein annähernd richtiges Bild von den unbewußten Grundlagen der philosophischen Produktion zu gewinnen.

Wenn wir nun darangehen, in einem bestimmten Verhalten der Triebe ein entscheidendes Moment für die Entwicklung zum Denker herauszustellen, wollen wir nicht vergessen, vorher zu erwähnen, daß wir uns nicht vermessen, eine Synthese der Elemente, die die Persönlichkeit irgendeines großen Philosophen konstituieren, zu geben; denn wie Sexualtrieb und Ichtriebe im einzelnen zusammenwirken, wieviel auf Rechnung der angeborenen Anlage zu setzen oder den »Zufälligkeiten« des Erlebens zu verdanken ist, welches ferner der organische Hintergrund von Sublimierungsfähigkeit und Verdrängungstendenz sein mag und worin schließlich das Spezifische einer solchen Begabung beruht — alles das sind ebensoviele ungelöste Probleme.

Aber der Eindruck, den man aus den Analysen namentlich gewisser Zwangskranker und dann auch der Paranoiker erhält, stimmt so auffällig zu jenem, den man sich bei Betrachtung von

[1] Vor allem Freud, Psychoanalytische Bemerkungen über einen Fall von Paranoia usw., ferner J. Nelken, Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen, Jahrb. IV und S. Spielrein, Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie (Dementia praecox), Jahrb. III.

Lehre und Leben vieler Denker holt, daß man dieser Ähnlichkeit eine mehr als zufällige Bedeutung beimessen muß. »Denn wie der Baum mit lichtentfernten Wurzeln die etwa trübe Nahrung saugt tief aus dem Boden, so scheint der Stamm, der Weisheit wird genannt, und der dem Himmel eignet mit den Ästen, Kraft und Bestehn aus trübem Irdischen, dem Fehler nah Verwandten aufzusaugen«[1].

Wir haben an einem früheren Ort hervorgehoben, daß eine besonders verstärkte infantile Wißbegierde[2], die namentlich die Herkunft der Kinder, die Beschaffenheit der Genitalien des anderen Geschlechts und die schwer zu ergründende Rolle des Vaters zum Gegenstand nimmt, sich aber im Verkehr mit Erwachsenen dieser speziellen Fragen zumeist enthält, um desto unermüdlicher über alle möglichen anderen Dinge Auskunft zu verlangen, ein — soweit unsere Interessen in Betracht kommen — doppeltes Schicksal erfahren kann und das mächtigste Motiv für alle spätere Denkarbeit abgibt. Wir sind natürlich im allgemeinen bloß auf Vermutungen angewiesen, wenn es sich darum handelt, diese Besonderheit bei allen Individuen, die nach den letzten Dingen forschen, durch biographische Details zu belegen. Um so willkommener ist es uns, Descartes' ersten Biographen Baillet[3] berichten zu hören, daß der Vater des Philosophen

---

[1] Grillparzer, Die Jüdin von Toledo, 1. Aufzug.

[2] Einen schönen Nachweis für den Zusammenhang von Sexualtrieb und Forscherfreude — wenigstens in einem Falle — hat Dr. K. Furtmüller im Zentralbl. f. Psychoan., I, 5/6, durch Anführung einiger Sätze aus einem Briefe Multatulis erbracht. Die betreffende Stelle (Multatuli-Briefe, herausgegeben von W. Spohr, 2 Bde., p. 72f.) lautet: » . . . Ich hoffe, ich hoffe, eine vereinfachte Methode für die Trigonometrie zu finden. Alle Schüler werden mir dankbar sein. Ich habe noch viele andere Dinge von dieser Art zu untersuchen. Es ist herrliche Poesie, das Aufheben des keuschen Gewandes der Natur, das Suchen nach ihren Formen, das Forschen nach ihren Verhältnissen, das Betasten ihrer Gestalt, das Eindringen in die Gebärmutter der Wahrheit. Siehe da die Wollust der Mathematik!

Und — ich Tor — ich bin ihr Freund! Wahrlich, sie stößt mich nicht zurück, ergibt sie sich gleich nicht mühelos. Just Mysterium genug, um gewünscht und begehrt und angebetet zu bleiben. Nicht genug, um den stürmischen Bewerber mutlos zu machen. Ich habe ihre Fußknöchel, ihre Knie gesehen, ja die Hüfte und die Lenden, dann und wann . . . aber, aber, dann stößt sie mich weg und flieht dahin, Daphne, die sie ist, Sylphe, die sie ist, Irrlicht, Courtisane, Jungfrau . . . Und bei alledem die große, mächtige Isis, die Frau Jehovah, die ist, war und sein wird, unveränderlich, unantastbar, unvernichtbar: das Sein, die Wahrheit.«

Ähnlich auch Schopenhauer in den »Fragmenten zur Geschichte der Philosophie«: »Als den eigentümlichen Charakter meines Philosophierens darf ich anführen, daß ich überall den Dingen auf den Grund zu kommen suche, indem ich nicht ablasse, sie bis auf das letzte, real Gegebene zu verfolgen. Dies geschieht vermöge eines natürlichen Hanges, der es mir fast unmöglich macht, mich bei irgend noch allgemeiner und abstrakter, daher noch unbestimmter Erkenntnis, bei bloßen Begriffen, geschweige bei Worten zu beruhigen, sondern mich weitertreibt, bis ich die letzte Grundlage aller Begriffe und Sätze, die allemal anschaulich ist, nackt vor mir habe . . . «

[3] Baillet, l. c. I. chap. IV, p. 16.

die Gewohnheit hatte, den kleinen René seinen Philosophen zu nennen, wegen der unersättlichen Neugier, mit der ihn dieser um die Ursachen und Wirkungen alles dessen, was ihm gerade durch den Kopf ging, befragte. Derselbe Descartes hat später in dem »Discours de la Méthode« seinen Erfolg als Denker nicht seiner besonderen Genialität, sondern bloß unermüdlicher, harter und konsequenter Gedankenarbeit zugeschrieben.

An dieser Stelle möchte ich eine kleine Einschiebung machen. Ich halte den Antrieb zum Denken bei den Menschen für durchschnittlich recht gering; man wundert sich wirklich oft, über wieviele Dinge sie sich nicht den Kopf zerbrechen, wieviel sie gedankenlos hinnehmen, und ich glaube, daß die Qualitätsunterschiede im Denken sich ziemlich häufig, wenigstens zum guten Teil, auf Intensitätsdifferenzen (bei großer Intensität wird oft ein sexuelles Agens anzunehmen sein) zurückführen lassen. In diesem Sinne behielte der Ausspruch: »Genie ist Fleiß«, recht gegen den Goethe'schen Satz: »Alles Denken in der Welt wird uns nicht auf Gedanken bringen.«

Es muß entweder der Inhalt des Denkens oder die Tätigkeit des Denkens an sich lustvoll sein, um als Anreiz zum Forschen zu wirken. Was den ersten Faktor betrifft, so sind es gerade in der Metaphysik die alten infantilen Komplexe[1], die in nur leicht zensurierter Form immer wieder zur Bearbeitung gelangen. Mancher vertieft sich — nach den Worten Freuds — in die Wissenschaft, um die Leidenschaft in Wissensdrang umzuwandeln, um ein Ausleben der Komplexe zu ermöglichen und damit ihre Wirkung zu dämpfen.

In dem sinnreichen Märchen des Novalis von Hyazinth und Rosenblütchen sehnt sich der junge Hyazinth, die unaussprechliche Natur zu umfassen. Er muß sie suchen gehen. »Ich wollt' euch gerne sagen, wohin, ich weiß selbst nicht, dahin wo die Mutter der Dinge wohnt, die verschleierte Jungfrau. Nach der ist mein Gemüt entzündet.« Er fahndet nach dem geheimnisvollen Aufenthalt der Isis. Sein Vaterland und seine Geliebten verläßt er und achtet nicht im Drange seiner Leidenschaft auf den Kummer seiner Braut Rosenblütchen. Lange währt seine Reise. Endlich begegnet er

[1] Vgl. auch die folgende, von E. Jones (Jahrb. IV, p. 583) mitgeteilte Phantasie eines Zwangsneurotikers: »Der Held, natürlich er selbst, verfolgt ein stets ausweichendes Etwas, das er nie erreicht und das ihm der wirkliche Sinn und Mittelpunkt des Lebens zu sein scheint. Nach jahrelangem Umherwandern kommt er wieder in die Nähe seiner alten Heimat, traumverloren in einen tiefen Teich starrend. Träumend malt er sich aus, wie er vor vielen hundert Jahren Maid Marion aus den Händen der Normannen befreite und zur Strafe eine große Anzahl derselben tötete. Er erwachte aus seinem Tagtraum und findet sich zur Seite seiner Cousine, von der er vor Jahren geschieden war, und weiß nun plötzlich, was er so lange gesucht hat.« »Der Patient war als Kind,« fügt Jones hinzu, »sehr verliebt in eine erwachsene Cousine, natürlich als Ersatz für die Mutter.« Derselbe Patient, bei dem die Analerotik eine große Rolle spielte, wollte überhaupt bei allem im Leben, sei es konkret oder abstrakt, zum »Mittelpunkt« oder auf den »Grund« gelangen. Sein Streben ging auch dahin, die zentrale Bedeutung des Lebens, des Weltalls usw. herauszufinden.

einem Quell und Blumen, die einen Weg für eine Geisterfamilie bereiten. Sie verraten ihm den Pfad zum Heiligtum. Er tritt ein und steht vor der himmlischen Jungfrau, da hebt er den leichten, glänzenden Schleier und — Rosenblütchen sinkt in seine Arme. —

Der tiefsinnige Dichter hat hier den Zusammenhang zwischen ‹verschobener› Mutterlibido und Forschungsdrang in deutlicher Weise ersichtlich gemacht.

Die Frage nach dem Ursprung der Dinge geht auch auf das Grübeln über die eigene Herkunft zurück und der kindliche Zweifel an der Abstammung vom Vater ‹hinter dem sich vielleicht manchmal der feindselige Wunsch, keine Gemeinschaft mit dem Vater zu haben, dessen Rivale der Sohn bei der Mutter ist, birgt› erfährt mit der Verdrängung der inzestuösen Mutterlibido eine Art Überkompensation durch Phantasien von der Geburt aus dem Vater[1] und der Schöpfung der Welt durch Gott. Die aus unbewußten Gründen erfolgende Entwertung der Mutter- und Überbesetzung der Vaterimago ‹Ausnahmen haben wir früher erwähnt!› führt also zu exquisit männlichen Geburtsphantasien, die einerseits vielleicht bisweilen auf die eben besprochene Unkenntnis betreffs des Anteils des Vaters hinweisen, anderseits gewisse infantile Wünsche, wie sie beispielsweise der kleine Hans in Freuds »Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben«[2] äußert, nämlich in Identifizierung mit der Mutter Kinder zu kriegen, zu wiederholen scheinen. Die manifeste Bedeutung des Vaters dünkt mir in manchen philosophischen Systemen von so überragender Bedeutung gegenüber der der Mutter zu sein, daß ihr wohl einige Bemerkungen gewidmet werden müssen. Es ist vielleicht mehr als ein Zufall, daß so viele hervorragende Denker in Pfarrhäusern geboren wurden, eine sehr religiöse Erziehung genossen haben oder Theologen waren, ehe sie sich in Auflehnung gegen die religiöse und väterliche Autorität zur Unabhängigkeit des Geistes durchrangen. Auch jene mystische Stimmung, in die nicht selten diese Männer auf dem sich senkenden Stück Leben gerieten, wird begreiflich, wenn man bedenkt, daß das Alter, besonders bei unverheirateten Individuen, die Realübertragung zurücktreten und die infantilen Imagines regressiv wiederbeleben läßt. Vor den dräuenden Schatten des Todes flüchten sie wie einstmals als Kinder in den tiefsten Schoß des Friedens.

Betrachtet man die Lebensgeschichte vieler Denker, so hat man wirklich den Eindruck, daß sie niemals von ihrem Vaterkomplex — sei es in positivem oder negativem Verhalten — ganz

[1] Jung schreibt in seiner mehrfach zitierten hochbedeutsamen Arbeit »Wandlungen und Symbole der Libido«: »Ein Sohn darf natürlich denken, daß ein Vater ihn auf fleischlichem Wege erzeugt habe, nicht aber, daß er selber die Mutter befruchtet und so, sich selber gleich, zu neuer Jugend wiedergebären lasse.« ‹Jahrb. IV, p. 269.›

[2] Jahrb. I, p. 70/71.

losgekommen sind. Auf ihre negative Einstellung läßt sich bisweilen mit Recht der von einem französischen Soziologen geprägte Ausdruck »contre-imitation« anwenden. Die psychische Konstellierung durch den Vater kann sich nun auf die verschiedenste Art und Weise geltend machen. Entweder besteht die ambivalente Einstellung nebeneinander wie beispielsweise bei Descartes, der ein unabhängiger Denker und zugleich ein ergebener Sohn der Kirche war, der im Lande der Freiheit, in Holland, lebte und jeden Meinungskonflikt mit der Geistlichkeit ängstlich vermied[1], oder sie verschmilzt zu eigenartigen Gestaltungen innerhalb des Systems. So kann dieses von charakteristischer Neuheit und Kühnheit sein und zugleich eine mystische Beziehung des Menschen zur Gottheit lehren. Ich darf hier wohl an Spinoza erinnern. Je stärker das konventionell-religiöse Moment bei einem solchen Denker betont erscheint, desto höher dürfen wir die Bedeutung der positiven Komponente der Vaterlibido gegenüber der negativen veranschlagen. Oder endlich die zwei Verhaltungsweisen lösen einander im Leben des Individuums ab, die Abhängigkeit vom Vater wird sich in diesem Falle hauptsächlich am Anfang und Ende des Lebens geltend machen. Fichte ist vielleicht der Vertreter eines solchen Typus. Es ist natürlich auch möglich, daß der Einfluß des Vaters schon frühzeitig und vollständig überwunden wurde, doch ist dies bei den Metaphysikern nicht eben wahrscheinlich.

So interessant eine nähere Untersuchung der Mystiker und dann auch der Gnostiker wäre, in deren Lehre das sexuelle Fundament besonders unverhüllt durchschlägt, müssen wir doch des Raumes wegen davon absehen und begnügen uns nur mit der einen, aber, wie es scheint, nicht bedeutungslosen Bemerkung, daß alle Mystiker Masochisten[2] sind. Die alte passiv-homosexuelle Einstellung zum Vater, auf die möglicherweise dessen seinerzeitige Kastrationsandrohung von nachhaltiger Wirkung gewesen ist, kann sich in späteren Jahren im Rahmen eines Systems beispielsweise als Streben nach lustvollem Aufgehen im Absoluten[3] äußern. Die Vereinigung[4] mit der Gottheit ist ja das Erlebnis und das Ziel jedes Mystikers. Die Schleier heben sich, wenn man in den »Denkwürdigkeiten« des philosophischen Paranoikers Schreber liest, daß dieser von Gott entmannt und als Weib mißbraucht wurde. Natürlich gehört das Verlangen des Mystikers und die Schrebersche Phantasie nicht demselben psychischen Niveau an. Der Mystiker gibt den ungeeignetsten Typus für eine nüchterne Tatsachenforschung ab. Der Forscher hat — im Gegensatz auch zum Künstler — ein, man möchte sagen, feindliches, grausames Verhältnis

[1] Auch Leibniz gehört in diese Kategorie.

[2] Siehe auch die interessante Arbeit von O. Pfister, Hysterie und Mystik bei Margaretha Ebner. Zentralbl. f. Psychoan., I. Bd., 10/11.

[3] »Aber sich so verlieren, ist mehr sich finden« (Franciscus Ludovicus Blosius).

[4] Die Berührung (ἁπλωσις) des Absoluten!

zur Außenwelt, er will Macht, Herrschaft über die Dinge erlangen, und zwar durch Erkenntnis. »Wissen ist Macht«[1]. »Tantum possumus, quantum scimus.« Unter den Philosophen ist vor allem ein Bacon,[2] ein Hegel zu nennen. Die eigentlichen Metaphysiker, die das Reich der Ahnungen mit Wunschmaterial ausbauen, sind dagegen wohl überwiegend Masochisten. Bezüglich der Gelehrten aber heißt es in Nietzsches Schrift »Schopenhauer als Erzieher«[3]: »Dazu füge man einen gewissen dialektischen Spür- und Spieltrieb, die jägerische Lust an verschmitzten Fuchsgängen des Gedankens, so daß nicht eigentlich die Wahrheit gesucht, sondern das Suchen gesucht wird[4] und der Hauptgenuß in listigem Herumschleichen, Umzingeln, kunstmäßigem Abtöten besteht. Nun tritt noch der Trieb zum Widerspruch hinzu, die Persönlichkeit will, allen anderen entgegen, sich fühlen und fühlen lassen, der Kampf wird zur Lust und der persönliche Sieg ist das Ziel, während der Kampf um die Wahrheit nur der Vorwand ist.«

Man kann vielleicht geradezu die Philosophen in die zwei Typen des mystischen Masochisten und amystischen Sadisten — im Sinne einer vorläufigen Auskunft — einteilen. Bei dem ersten Typus dieser Gattung äußert sich die seinerzeitige Auflehnung gegen den Vater, dessen Überlegenheit man nicht mehr anerkannte, später in einer rücksichtslosen, unbefangenen Betrachtung der Dinge, eine Art verfeinerten Sadismus, eine gewisse intellektuelle Grausamkeit zeichnet diese Individuen aus. Sie gewähren dem Psychoanalytiker wegen des Vorherrschens des Realitätsprinzips weniger Interesse als der zweite Typus, dessen Denken in reicherem Maße nicht nur aus infantilen Quellen intensiv verstärkt, sondern ebenfalls material bestimmt ist. Um Mißverständnissen vorzubeugen, muß ich immer wieder bemerken, daß in Wirklichkeit die zwei eben skizzierten Typen nicht so scharf gegeneinander abgesetzt sind, wie ich es hier zu tun versucht habe,

[1] Vgl. Nietzsche über die Philosophen: »Ihr Wille zur Wahrheit ist Wille — zur Macht.« Der »Wille zur Macht« Nietzsches steht zwar in einer gewissen Beziehung zum Sadismus, ist aber mit ihm keineswegs identisch. Er ist ‹nach einer mündlichen Äußerung des Wiener Philosophen Professor A. Stöhr› eine gemeinsame Erscheinungsform aller Grundtriebe. Der Machtwille des einzelnen Triebes ist jedoch unseres Erachtens von dem Willen zur Macht des Individuums zu unterscheiden, der als Resultante eines bestimmten Verhältnisses der Triebe zueinander ‹gleichsinniges Zusammenwirken der konstitutionell verstärkten Triebaktivitäten› die inhaltlichen Bestimmungen der betreffenden für das Individuum charakteristischen Triebe gegenüber der formalen Eigentümlichkeit der Hemmungslosigkeit, der Expansionssucht, der das fremde Individuum zur gleichgiltigen Sache wird, zurücktreten läßt. Der Sadismus ist gewissermaßen als sexueller Repräsentant dieses »Willens zur Macht« anzusprechen. Wenn dem Fichteschen Ich die Welt das Material seiner Pflicht ist, so ist diese Welt dem »Willen zur Macht« ein Material seiner Machtgelüste.

[2] Nach O. Weininger eine Art Zauberer, Eroberer auf dem Gebiete der Wissenschaft.

[3] Nietzsches Werke, I. Bd., p. 455. Naumann, Leipzig 1903.

[4] Vgl. Lessings Ausspruch, daß ihm mehr am Suchen der Wahrheit als an ihr selbst gelegen sei. Anmerk. d. Ref.

daß im Leben eines Denkers abwechselnd bald das eine, bald das andere Moment deutlicher vorklingen kann, daß ferner ja bekanntlich Sadismus und Masochismus nie ganz voneinander getrennt vorkommen und sich schließlich von beiden Typen Fäden zu gemeinsamen eigentümlichen Charakteren des Seelischen herüberspinnen.

Über den Schautrieb und seine mögliche Beziehung zu Rationalismus und Mystik ist schon im ersten Teil der Arbeit in Vermutungen — und mehr können wir heute noch nicht geben — gesprochen worden. Wie wir bei diesem im einzelnen Fall einen Zusammenhang mit der infantilen Relation zum Vater (eventuell zu beiden Eltern) angenommen haben, so gilt das Gleiche auch vom Narzißmus (im geistigen Sinn), den wir als einen für die Philosophen wesentlichen Zug[1] anführen mußten. Nur die Funktionslust am Denken an und für sich erklärt jenen »Mißbrauch des Denkens«, der oft zu den abenteuerlichsten und unsinnigsten Spekulationen geführt hat. Die intellektuellen Operationen sind hier mit der Lust und Angst der eigentlichen Sexualvorgänge betont[2]. Die Überbesetzung des Denkens hat natürlich einen erhöhten Glauben an die Realität des Gedachten und eine Entwertung der transsubjektiven Wirklichkeit zur Folge. Die fortgesetzte Introversion kann einen völligen Abbruch der Beziehungen mit der Außenwelt bewirken. Das System, das in Anknüpfung an die Realität ein Ausleben uralter Komplexe ermöglicht, erinnert in bezug auf seine biologische Bedeutung bisweilen an den mißlingenden kompensierenden Übertragungsversuch mancher Geisteskranker im Aphelium ihrer Entfernung von der Außenwelt, wo ihnen die Abspaltung bewußt zu werden vermag.[3] Betreffs des geistigen Narzißmus der Denker wage ich die Bemerkung, daß der Übergang des Narzißmus vom Objekt auf die Funktion vielleicht die Brücke zur Sublimierung bildet. Die »Regression von Handeln aufs Denken« sowie einige andere, teilweise noch anzuführende Charaktere der Philosophen erinnern in so auffälliger Weise an Symptome der Zwangsneurose, daß man nicht umhin kann, die meisten Philosophen in die Nähe jenes Typus, den Freud als »Zwangstypus« bezeichnet, zu stellen. Der genannte Forscher hat in seinen tief schürfenden »Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose« der Verdrängung des infantilen Hasses gegen den Vater die allergrößte Bedeutung für den Aufbau dieser Neurose zugesprochen. Der auf intellektuelle Probleme diffundierende Zweifel ist eigentlich der Zweifel an der Liebe, die durch einen eben so starken Haß im Unbewußten gebunden wird. Das

[1] Fichte ist ein besonders schönes Beispiel dafür, der das Ich und die Erkenntnis desselben in den Mittelpunkt der Weltbetrachtung stellt.

[2] Vielleicht liegt darin eine Quelle der Behauptung einer Verwandtschaft zwischen Erkennen und Zeugen, welch letztere von Franz v. Baader in merkwürdiger Weise dargetan wurde. Selbstverständlich ist die Gegensatzrelation im Unbewußten auch an der Herstellung dieser Beziehung beteiligt.

[3] Vgl. J. Nelken, Analyt. Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen. Jahrb. IV.

stimmt sehr gut zu dem, was ich früher über die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Philosophen gesagt habe, und wenn wir mit Stekel den Zweifel einen negativen Glauben[1] nennen wollen, verstehen wir auch das oft ein Leben lang währende Schwanken zwischen Atheismus und Glauben[2] und die endliche Flucht in die Religion. Das frühzeitige Auftreten des sexuellen Schau- und Wißtriebes sowie die Ausbildung der sadistischen Komponente[3] würden als von Freud festgestellte Eigentümlichkeiten der Zwangskranken das Material für die oben erörterten Sublimierungen ergeben. Wenn Freud ferner hervorhebt, daß die Zwangshandlungen sich immer mehr, und je länger das Leiden dauert, infantilen Sexualhandlungen autoerotischen Charakters nähern, ist vielleicht im Rahmen dieser Krankheit auch Platz für den von uns so oft herangezogenen Narzißmus. Die ziemlich gleichlautenden Aussprüche Augustins und Descartes[4], daß sie erst im Zweifel ihrer Existenz gewiß geworden seien, weisen offenbar auf die libidinöse Überbesetzung des Denkaktes hin, dem die sonst den Inhalten des Denkens gewidmete Lust und Angst verliehen wird. Wer den Aberglauben und das Phänomen des Todes in seiner Bedeutung für die Zwangsneurotiker kennen gelernt hat, wird aufmerksam, wenn Schopenhauer das Todesproblem[5] an den Eingang der Philosophie stellt. Ich weiß nun sehr genau, daß der Tod einerseits auch Nichtneurotiker zu philosophischen Betrachtungen anregen kann, anderseits der Tod allein die Menschen nicht zur Philosophie veranlaßt haben wird. Das »*θαυμάζειν*«[6], die Verwunderung über alles, in der Aristoteles die Quelle des Philosophierens erblickt, mahnt hinwiederum an den Verstehzwang, an die Vorliebe der Kranken für die Unsicherheit und den Zweifel. Auch der Philosoph beschäftigt sich mit Problemen, die einer gesicherten Lösung widerstreben, so z. B. mit dem Ursprung der Welt und ähnlichen ihrer Natur nach schwebenden Fragen. Gewissermaßen als Ersatz für die fehlende Einsicht in die Determinierung des Innern regt sich bei Denkern und Zwangsneurotikern ein erhöhtes Kausalitätsbedürfnis der Außenwelt gegenüber, das mit treffender Anschaulichkeit, wenn auch in pathologischer Verzerrung, von Schreber beschrieben worden

[1] »Ist doch der Glaube nur das Gefühl der Eintracht mit dir selbst.« Grillparzer.

[2] Auch Schreber war seiner eigenen Aussage nach vor Ausbruch seiner Krankheit ein Zweifler.

[3] Nach späteren Untersuchungen dürfte gleichfalls der Analerotik eine gewisse Bedeutung für die Zwangsneurose zukommen.

[4] Aus den von Baillet (l. c., p. 81 ff.) mitgeteilten Träumen des dreiundzwanzigjährigen Descartes geht das innere Schwanken des Philosophen zur Evidenz hervor.

[5] Die Welt als Wille und Vorstellung, II., 4. Buch, 41. Kap.: »Der Tod ist der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie, weshalb Sokrates diese auch *θανάτου μελέτη* definiert hat. Schwerlich sogar würde auch, ohne den Tod, philosophiert werden.«

[6] Aristoteles, Metaphysik: »*Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν*«.

ist ⟨l. c., p. 229⟩: »Gerade das zusammenhanglose Hineinwerfen der das Kausalitätsbedürfnis oder irgendwelche andere Beziehung ausdrückenden Konjunktionen in meine Nerven ⟨warum nur usw.⟩ hat mich zum Nachdenken über viele Dinge genötigt, an denen der Mensch sonst achtlos vorüberzugehen pflegt und dadurch zur Vertiefung meines Denkens beigetragen. Jede Vornahme irgendeiner menschlichen Tätigkeit in meiner Nähe, die ich sehe, jede Naturbetrachtung im Garten oder von meinem Fenster aus regt gewisse Gedanken in mir an, höre ich dann in zeitlichem Anschlusse an diese Gedankenentwicklung ein in meine Nerven hineingesprochenes ‚Warum nur?' — so bin ich dadurch genötigt oder mindestens in ungleich höherem Grade, als andere Menschen veranlaßt, über den Grund oder Zweck der betreffenden Erscheinungen nachzudenken.«

Und dieses Kausalitätsbedürfnis konstruiert sich — gleichsam als späte Wunscherfüllung für den unabschließbaren Charakter der Kinderforschung — beim Philosophen ein in sich geschlossenes System, wo die Beantwortung jeder quälenden Frage ihren Platz findet, eine Zufluchtsstätte der Sicherheit und Beruhigung.

In Parenthese merke ich an, daß die pythagoräische Tafel der Gegensätze ⟨die assyrisch-babylonischen Ursprungs ist⟩ vielleicht denselben Zweck verfolgt, gewissermaßen: Tertium non datur. Sie enthält unter anderem die Gegenüberstellung von Rechts und Links, Männlich und Weiblich, Licht und Finsternis, Gut und Böse und bringt die »antithetische Einheitsbeziehung zwischen Vorstellung und Gegenvorstellung« ⟨Lipps⟩ zum Ausdruck. Diese uns auch aus der Traumsymbolik ⟨z. B. linker Weg — Weg des Unrechts⟩ und dem Folklore geläufigen Entsprechungen finden sich zum Teil in der Zeugungstheorie des Parmenides wieder, wo der männliche und weibliche Charakter des Individuums von der Lage des Embryo im Mutterleib — ob rechts oder links — abhängig gemacht wird[1].

Von Freud ist die frühzeitige Scheidung der Gegensätze von Liebe und Haß beim Individuum als eine Bedingung der Entstehung der Zwangsneurose angesprochen worden. Die durch Verschiebung allgemein gewordene und durch den Zweifel stets lebendig erhaltene Empfindung »des scharfen Widerspruchs, des unerbittlichen Entweder-Oder« mag denkbarerweise ihren Anteil an der Errichtung der pythagoräischen Tafel der Gegensätze[2] haben.

[1] Der Biologe Fließ erblickt in der linken Hand den Index des Gegengeschlechtlichen. Nach desselben Ansicht liegt, wie schon früher erwähnt, das Wesen des Genies im Hermaphroditischen, das Werk ist ein Produkt der inneren Befruchtung des Bisexuellen. Vielleicht ist die »Sehnsucht, sich selbst zu gebären«, von der in einer J. Böhme nachempfundenen Schrift Schellings die Rede ist, ein Ausdruck dieser biologischen Verhältnisse. Schreber spricht auf p. 4 seiner »Denkwürdigkeiten« eine hieher gehörige Beobachtung aus. Die Schule der Züricher Psychoanalytiker würde die Vorstellung der Selbstgeburt in Analogie mit den Vorstellungen vom Sterben und Wiedergeborenwerden wohl als den bloß mit archaischen Mitteln dargestellten Begriff von Umwandlung und Entwicklung auffassen.

[2] Vgl. die große Bedeutung des Gefühls für Symmetrie bei Kant, der sicherlich dem Zwangstypus angehörte.

Wer diese Verquickung von philosophischem Denker und Zwangskranken unangenehm und ungerechtfertigt findet, soll nicht außer acht lassen, daß einerseits schon einem gewöhnlichen Zwangsneurotiker im Durchschnitt eine ziemlich große intellektuelle Begabung zugesprochen werden muß, anderseits der Denkzwang[1] — gute geistige Fähigkeiten vorausgesetzt — zu Resultaten führen kann, über deren Wert und Giltigkeit ihre Genese ja nicht entscheiden darf.

Wenn ich vorhin einen sadistischen und masochistischen Typus beim Philosophen unterschied, so gilt für diese und für andere ähnliche Einteilungen der Satz, daß die Typen in Wirklichkeit nicht so streng voneinander getrennt sind, daß nur ein Mehr oder Weniger betont werden soll, daß mit einem Wort die Wissenschaft die Dinge einfacher sieht, als es der vielfachen Verschlungenheit und Komplikation der Erscheinungen entspricht. Auch der nüchterne Forscher wird nicht ganz frei von den Einwirkungen persönlicher Komplexe bleiben, so gut der mythologische Denker sich in den Schöpfungen seiner Phantasie nicht völlig vom Boden der Realität zu entfernen braucht. Mindestens den Wert des Psychologisch-Realen wird er für sein Werk beanspruchen dürfen. Wir wollen freilich nicht so weit wie Feuerbach gehen, dem alle Theologie und Philosophie nur Psychologie ist, das müßte erst streng bewiesen werden. Die Psychoanalyse kann — um einen Einwand H. Höffdings[2] gegen Feuerbachs Religionsphilosophie modifiziert wiederzugeben — alle philosophischen Vorstellungen als psychologische Erzeugnisse erklären, daß sie aber wirklich nichts anderes und nicht mehr sein sollten, läßt sich nicht beweisen. Es ließe sich die Realität einer philosophischen Idee denken, die dem tiefsten Trachten des menschlichen Gemüts entsprungen wäre. Ob hinter dieser Denkbarkeit sich allerdings nicht bloß ein schüchterner Wunsch verbirgt, ist nicht auszumachen.

Ohne uns in eine Diskussion über den Anspruch auf objektiven Wert, der von der oder jener Weltauffassung erhoben werden könnte, einzulassen, stellen wir fest, daß viele Weltanschauungen Libidotheorien zu sein scheinen, die sich entweder als verschobene Bearbeitungen psychoanalytischer Erkenntnisse darstellen oder mit den Ergebnissen der Psychoanalyse direkt übereinstimmen.

Es sei mir an dieser Stelle, bevor ich zu den Schlußgedanken übergehe, gestattet, in Form einer kleinen Einschiebung dem philosophischen Optimismus und Pessimismus einige wenige Betrachtungen zu widmen. Man hat hier weit klarer als in anderen Fällen schon lange erkannt, daß ein philosophisches System, das sich auf

[1] Freud, l. c. p. 417: »Der Zwang ist ein Versuch zur Kompensation des Zweifels und zur Korrektur der unerträglichen Hemmungszustände, von denen der Zweifel Zeugnis ablegt.«

[2] H. Höffding, Geschichte der neueren Philosophie, II. Bd., Leipzig 1906, p. 311.

einer bestimmten Wertschätzung des Lebens aufbaut, nur »der kosmische Ausdruck eines bestimmten Temperamentes« ist. Nietzsche[1] hat das Entscheidende gesagt: »Urteile, Werturteile über das Leben, für oder wider, können zuletzt niemals wahr sein: sie haben nur Wert als Symptome, sie kommen nur als Symptome in Betracht — an sich sind solche Urteile Dummheiten. Man muß durchaus seine Finger danach ausstrecken und den Versuch machen, diese erstaunliche Finesse zu fassen, daß der Wert des Lebens nicht abgeschätzt werden kann. Von einem Lebenden nicht, weil ein solcher Partei, ja sogar Streitobjekt ist und nicht Richter, von einem Toten nicht, aus einem anderen Grunde. Von seiten eines Philosophen im Wert des Lebens ein Problem sehen, bleibt dergestalt sogar ein Einwurf gegen ihn, ein Fragezeichen an seiner Weisheit, eine Unweisheit.«

Wenn sich auch eine Weltanschauung wie die Schopenhauers, die das Lebensgefühl eines einzelnen zu dem der ganzen Welt macht, gewiß nicht auf objektive Wahrheit berufen kann, so darf doch nicht verkannt werden, daß sein radikaler Pessimismus dazu beigetragen hat, gewisse uns manchmal abgewendete Facetten des Daseins in einem deutlicheren Lichte zu erblicken. Daß der Weltschmerz fast stets mit einer ganz bestimmten Libidokonstellation (Unfähigkeit zur Realübertragung, Fälle der Versagung, Unmöglichkeit der Befriedigung auf den bereits eröffneten Bahnen infolge einer allgemeinen Libidosteigerung) einhergeht, ist wohl evident, indes ein übertriebener Optimismus stark an die Euphorie von Manischen erinnern kann[2].

Im weiten Umkreise unserer Untersuchung konnten wir vor allem zwei Dinge in den Mittelpunkt stellen: den geistigen Narzißmus der Philosophen und ihr Verhältnis zu den Eltern. Jener ist ein doppelter: einerseits wird die oft zwangsmäßig[3] ausgeübte Denkfunktion förmlich zu einer autoerotischen Handlung, der Philosoph betrachtet mit Lust sein Denken, das bisweilen bloß um seinetwillen betrieben wird, unbekümmert um Erfahrung und Inhalt — wir haben traurige Beispiele dafür. Anderseits spiegelt sich der Denker im Kosmos, das Tiefste, was ihm von außen entgegentritt, wiederholt nur seine eigene innerste Natur, aber er erkennt es

[1] Götzendämmerung, p. 69, Naumann, Leipzig 1895.

[2] In der »Geburt der Tragödie usw.« wirft Nietzsche die Frage auf: »Ist Pessimismus notwendig ein Zeichen des Niedergangs, Verfalls, des Mißratenseins, der ermüdeten und geschwächten Instinkte? — Wie er es bei den Indern war, wie er es, allem Anschein nach, bei uns, den modernen Menschen und Europäern ist? Gibt es einen Pessimismus der Stärke?« Vielleicht gehört die Schwermut der Jugend hieher, die auf einer aus äußeren oder inneren Gründen stattfindenden Triebstauung beruhen dürfte. Vgl. auch Nietzsches Ausspruch: »Carlyle: der Pessimist oder das zurückgetretene Mittagessen.« In dieser witzigen Form ist die physische Verursachung des Pessimismus gekennzeichnet.

[3] Freud erblickt im Denkzwang häufig eine Reaktion gegen die Drohung oder Befürchtung, man werde durch sexuelle Betätigung, speziell durch Onanie, den Verstand verlieren. Vgl. die Arbeit über Schreber.

nicht als solche, sofern er nicht zuerst den umgekehrten Weg nach innen geschritten ist. Dann glaubt er, im Abgrund des Gemüts den Kern der Natur[1] entdeckt zu haben.

Es ist das Verdienst des deutschen Volkes, nachdrücklich in jene Richtung gewiesen zu haben, aber die Frage wird wohl kaum je von der Philosophie beantwortet werden können, ob der Mittelpunkt unseres Wesens wirklich eins sei mit dem, »was die Welt im Innersten zusammenhält«. Von unserem nicht egozentrischen Standpunkte aus möchten wir diese Lösung eher verneinen.

Die Bedeutung der Eltern, namentlich des Vaters, scheint für das Schicksal des Metaphysikers von maßgebendstem Einflusse zu sein. Die an die Eltern gerichtete Frage nach der Herkunft des kleinen Menschenkindes wiederholt der Erwachsene, wenn er sich an die Natur wendet, um das Geheimnis ihres Daseins zu erforschen[2] und die Allmacht des Vaters überträgt er auf Gott, den er die Welt erschaffen läßt. Auch der Glaube an die Allmacht der Gedanken, hinter dem ein Stück kindlichen Größenwahns steckt, wird auf Gott projiziert. So heißt es bei Leibniz: »Dum deus calculat, fit mundus.« Im Erkennen des göttlichen Urgrundes liegt eine Art Vereinigung und das tiefste Streben des Denkers geht dahin, sich in den »Schoß des weltenschwangeren Nichts«[3], des Einen, des Absoluten zu retten. Der von den Eltern ausgeübte Bann zeigt sich vielleicht auch noch in der Ehelosigkeit der meisten Philosophen; in diesen Zusammenhang gehört gleichfalls die »Regression vom Handeln auf's Denken«. »Primum vivere, deinde philosophari« — einige aber haben von vornherein auf das Leben verzichten und grübeln müssen[4].

Damit wird keine Abdankung der Metaphysik verkündigt. Sie ist eine notwendige Erscheinung des menschlichen Geistes und wenn

[1] Goethe: »Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?«

[2] In einem »Philosoph« überschriebenen Gedichte von Fr. Langheinrich, das sich auf die beigegebene Radierung von Klinger bezieht, heißt es:

»Natur, wie hab ich tief vor dir gekniet,
Das dumpfe Haupt an deine Brust versunken:
‚Trink', sprachst du, ‚daß dein Auge Klarheit sieht',
Und Licht und Wunder hat mein Mund getrunken.
— — — — — — — — — — — — —
Nun lehre mich, warum dies Dasein glüht,
Die Seele, Mutter, gib mir deine Seele!«

Die Aufklärung über das Sexualgeheimnis kann eventuell auch eine praktische sein. »Wenn dann,« schreibt Novalis in den ‚Lehrlingen zu Sais', »jenes mächtige Gefühl, wofür die Sprache keine anderen Namen als Liebe und Wollust hat, sich in ihm ausdehnt, wie ein gewaltiger, alles auflösender Dunst und er bebend in süßer Angst in den dunkeln lockenden Schoß der Natur versinkt, die arme Persönlichkeit in den überschlagenden Wogen der Lust sich verzehrt und nichts als ein Brennpunkt der unermeßlichen Zeugungskraft, ein verschluckender Wirbel im großen Ozean übrig bleibt!«

[3] Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II. Bd., 4. Kap. 41. — Was als Vergleich gebraucht wird, ist hier das psychisch Zugrundeliegende.

[4] Schopenhauer, »Das Leben ist eine mißliche Sache; ich habe mir vorgenommen, das meine mit dem Nachdenken darüber zuzubringen.«

sich auch ihre Anhänger über die Tragweite der dort gegebenen Aufschlüsse wahrscheinlich Täuschungen hingeben, sofern sie in ihnen objektive Wahrheiten erblicken, so ist anderseits nicht zu leugnen, daß wir durch die Weltanschauungen der Philosophen eine höchst wirksame Förderung in psychologischer Hinsicht erfahren, indem jene Schöpfer, oft mehr geniale Künstler als Forscher, bedeutsame Einsichten in unser eigenes Unbewußtes symbolisch zum Ausdruck gebracht haben. Gleichwie Feuerbach gegenüber Voltaire in der Auffassung der Religion einen Fortschritt darstellt, indem er die festgestellte Subjektivität religiöser Dogmen zu einer Verherrlichung der menschlichen Natur benützt hat, werden wir in dem Umstande, daß der Philosoph sein Weltbild in Übereinstimmung mit unbewußten Kräften des eigenen Gemüts zusammenschaut, nur einen verstärkten Antrieb sehen, die Schöpferkraft der menschlichen Phantasie zu bewundern. Und bei aller Ähnlichkeit, die viele philosophische Systeme mit den kunstvollen Konstruktionen beispielsweise der Paranoia auch aufweisen mögen, dürfen wir nicht das Spezifisch-Differenzierende gegenüber neurotischen und psychotischen Erscheinungen außer acht lassen: ich meine ganz allgemein die intellektuelle Blendung, deren Vorbild die von Freud so genannte sekundäre Traumbearbeitung[1] ist. Je feiner und reicher die im Ichtrieb vorhandenen Anlagen des Individuums entwickelt sind und je größer seine Realitätsanpassung ist, umso stärker treten in der Fassade eines philosophischen Gebäudes die subliminalen Mächte, die am Werke tätig waren und deren verhüllter Äußerung jene Fassade zunächst dienen sollte, zurück und das Gebäude erhält, gewissermaßen nach dem Gesetz der Heterogonie der Zwecke ⟨Wundt⟩, eine seiner ursprünglichen Bestimmung fremde, selbständige Bedeutung.

[1] Freud versteht darunter die in ihrem Ausmaß inkonstante Überarbeitung des Trauminhalts durch das zum Teil geweckte Wachdenken während der Traumbildung. Vgl. Traumdeutung, 2. Aufl., p. 302 ff.